ÉTUDE ETHNO-HISTORIQUE EN MÉSOAMÉRIQUE ET ARCHÉOLOGIE

RITUELS ET SYMBOLISME
des
MIXTÈQUES
en Mésoamérique

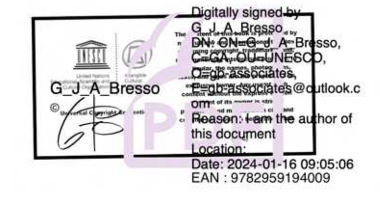
Publiée sous la direction de
GUILLAUME, JEAN, ALEXANDRE
BRESSO
Docteur (Doctor Ph.D.)

AVEC LA COLLABORATION DE : C.S. POZZI ESPINOSA
Docteur ès lettres en histoire de l'art.



282 photographies & gravures

LIBRAIRIE LEONIS ~ GENOVA (IT)
Via XX SETTEMBRE, 2 int. 29, 16121,



En rééditant cette étude ethno-historique, publiée pour la première fois en 2010 dans *Studies in pre-columbian art and archaeology*, sous la direction de Guillaume J.A. Bresso, nous avons la ferme conviction que les lecteurs d'aujourd'hui apprécieront, comme ceux d'hier, cette science qui, selon la définition qu'en donnait Hubert Deschamps, "donne à l'histoire la connaissance des sociétés locales, permet la compréhension de civilisations disparues, depuis la préhistoire jusqu'aux campagnes de notre enfance que la civilisation écrite a largement ignorées ou trahies ". Dans un temps en effet où, partout dans le monde, ressurgissent les traditions et les symboles, le lecteur trouvera peut-être dans ce voyage embrassant toute la vision d'un monde précolombien, les réponses aux questions qu'il se pose.

Distributeur exclusif au Canada : Les Éditions Leonis Inc.

ISBN 978-2-9591940-0-9

Si vous souhaitez recevoir notre catalogue et être tenu régulièrement informé de nos publications, suivez-nous sur notre fil Bluesky Social ou envoyez-nous vos nom et adresse en citant ce livre.

LIBRAIRIE LEONIS ~ GENOVA (IT)
Via XX SETTEMBRE, 2 int. 29, 16121,

Du même auteur

ICONOGRAPHIE MEXICAINE ;

RITUELS ET SYMBOLISME DE L'EAU EN XOCHIMILCO-CHALCO ;

RITUELS ET SYMBOLISME DES HUASTÈQUES ;

KULUBÁ DANS LA COSMOVISION MAYA ;

PALENQUE ET COPÁN DANS LA COSMOVISION MAYA ;

ITZAMNÁAJ ET COSMOVISION MAYA EN MÉSOAMÉRIQUE ;

CROCODILIA ET COSMOVISION MAYA EN MÉSOAMÉRIQUE ;

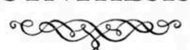
LES MASQUES MAYAS ;

L'ART OLMÈQUE.



RITUELS ET SYMBOLISME des MIXTÈQUES en Mésoamérique

SYNTHESIS





ELON les données obtenues, les paquets sacrés présentés dans leurs diverses possibilités constituent un élément commun de la cosmovision des peuples passés. Reproduits dans leur forme et leur fonction de l'époque préhispanique jusqu'à nos jours, ces objets cultuels peuvent être regroupés en un seul et même corpus religieux assimilé à un noyau-dur selon la base théorique définie par l'historien Alfonso López Austin (cf. *La Cosmovisión Mesoamericana*, dans *Temas Mesoamericanos*, coord. Sonia Lombardo, Enrique Nelda, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Mexico, 1996, p. 472). Parmi les constantes, le faisceau sacerdotal est considéré comme une émanation des pouvoirs propres et des pouvoirs partagés. Les plantes poussent selon son désir et pour lui la terre productive fait constamment naître les aliments. C'est l'auguste écrin qui donne toute sa végétation, la nourriture du sol. Il instaure le rassasiement et le procure à tous les pays. Tout être est heureux, tout cœur est joyeux. Les appellations données aux paquets sacrés selon les idiomes autochtones consultés tendent à lier en une locution nominale [*Ñu ndecu*] le souverain défunt et le principe, unique ou multiple, placé au-dessus de la nature, c'est-à-dire que sous cette forme s'établissait une relation entre l'ancêtre déifié et une entité spirituelle.

L'assemblage de plusieurs objets matériels sanctifiés, liés ou enveloppés ensemble et ayant été possédés par un être vivant mythique ou réel, constituait des reliques d'une existence à travers notamment des omnipotences, assurant la pérennité de l'humeur ou du fluide animique de son porteur sanctifié. Dans notre étude, les paquets sacrés, dans leur grande diversité, partagent certains aspects génériques, cependant, ils présentent aussi des variantes notables parmi lesquelles ont été identifiés des caractères exclusifs aux différentes ethnies peuplant cette super-aire culturelle.

En conséquence de ce qui précède, nous proposons une synthèse des caractéristiques des paquets sacrés inhérentes à chaque réalité culturelle et schématisées par des symboles usuels auxquels nous reconnaissons une signification conventionnelle.



§. I
SINGULARITÉS CULTURELLES

§. MAYAS

Les paquets sacrés de cette civilisation étaient associés au pouvoir politique et religieux, à la médecine et au culte des naturopathes ; les liasses sont encore utilisées aujourd'hui par les chamans ou les spécialistes du fait religieux et médical. Dans certains cas, les étoffes enveloppantes étaient teintées de bleu pour signifier qu'une humeur sacrale avait imprégné les restes élitaires ; les reliques étaient préservées et servaient à la composition des fardeaux funéraires dans le cadre du culte mortuaire. Le paquet sacré exhumé sur le site de *Mundo Perdido*, dans l'ancienne citadelle maya de *Tik'al* au Guatemala, contient un ensemble symbolique dont Maricela Ayala Falcón suppose qu'il était attaché à des théonymes. Cependant, malgré la documentation exhaustive de cet auteur, il convient de reconnaître que le contenu des faisceaux inventoriés et analysés à travers l'imposante documentation préhispanique, coloniale et ethnographique qui mentionne l'existence des faisceaux d'influence maya, n'est pas parfaitement établi.

— À l'exception, il faut le souligner, des paquets sacrés exhumés sur le site archéologique de *Mundo Perdido*, de son homologue illustré en détail dans le *Título de Totonicapán* (cf. Robert M. Carmack, James L. Mondloch, *El Título de Totonicapán : texto, traducción y comentario*, dans *ilustrada*, ed. *UNAM*, 1983) et des baluchons utilisés par les chamans et les médecins des populations autochtones actuelles. En d'autres termes, il n'existe pas de consensus sur la nature exacte des contenants cultuels adorés par les dames de la noblesse maya tels qu'ils apparaissent sur les stèles et les linteaux du site guatémaltèque. En référence au *Pizom-gagal* des Quichés du Guatemala, nous estimons que ces objets, en tant que symboles d'autorité, conféraient légitimement le pouvoir politique à un dépositaire non seulement d'un héritage matériel mais aussi de règles, de devoirs, d'obligations, d'un système de valeurs exprimé symboliquement sous une forme coconnière ; ces corps enveloppés conservaient peut-être les reliques des ancêtres fondateurs de l'État dynastique. En revanche, nous ignorons le contenu de leurs équivalents auxquels d'autres cités mayas comme *Yaxchilá* et *Bonampák* rendaient un ensemble de pratiques d'hommage ou de vénération ; à ce jour, ce point n'est pas résolu, mais nous supposons qu'il s'agissait des reliques des lignées apparentées aux dieux tutélaires évoqués dans le *Pizom-gagal*, ou selon l'étude interprétative de Maricela Ayala Falcón, des attributs panthéistiques.



§. MEXICAS

Selon les données recueillies et analysées, on peut affirmer que les paquets sacrés des Mexicas furent profondément ancrés dans le mythe de leur genèse et de leur exode. Bien que les faisceaux les plus significatifs aient été dédiés à *Huitzilopochtli* et *Tezcatlipoca*, les sources révèlent l'existence d'autres formes enveloppées consacrées à différentes déités, dont certaines furent associées à leur *calpulli* (*id est* "grande maison" [*traduction*]) en filiation directe avec leur parenté réelle ou imaginaire. Il est donc possible de rendre compte d'une équation entre la figure coconnière et la religiosité mexica impliquant communément un panthéon et plus précisément les divinités tutélaires *Huitzilopochtli* et *Tezcatlipoca.*

Georges Balandier observe que les souverains en fonction étaient apparentés en tant qu'homologues ou médiateurs au principe, unique ou multiple, placé au-dessus de la nature, par le port d'éléments symboliques analogues. L'anthropologue et ethnologue français souligne cette relation étroite entre l'homme et la divinité opérée par lignage, d'où la fonction sacerdotale qu'ils venaient à exercer concomitamment au pouvoir politique. Nous lui adjoignons le concept d'arborescence généalogique par lequel une personne acquiert une sacralité répondant naturellement à un phénomène d'inflorescence religieuse. Lorsque ces véritables demi-dieux rendaient leur dernier souffle, leurs restes oints étaient déposés dans des fardeaux funéraires. À cet égard, López Austin avance que les corps des souverains demeuraient dans les lieux spirituels, sacrés et contemplatifs. Ceux-ci évoquaient non seulement le pouvoir protecteur des dieux, mais surtout servaient d'oracle, assurant ainsi un canal communicatif entre les hommes et le paradigme identitaire, indispensable au maintien de l'État dynastique.



§. GRAN NAYAR

Les *Coras* et les *Huichols* maintiennent encore aujourd'hui les techniques d'élaboration de petites liasses contenant un cristal de roche ou une pierre gemme, préservant ainsi l'humeur animique des ancêtres déifiés ; selon Johannes Neurath, ces faisceaux sacerdotaux s'inscrivaient dans la continuité du culte des momies, aujourd'hui disparu, où le cadavre préservé de la destruction et de la putréfaction siégeait sur un trône selon une mise en scène indispensable à l'objet de vénération et également à la consultation de l'oracle. Ces reliques respectaient la convention religieuse, jouant un rôle de premier plan dans la communication du message rituel et dans la manifestation du sacré. De manière mieux compréhensible dans la vision mésoaméricaine du monde, le corps coconnier, en tant que réceptacle d'une charge magique plus que symbolique, agissait comme un auxiliaire propre à ouvrir un canal de communication avec l'indicible mystique, c'est-à-dire que la momie remplissait l'une des fonctions régaliennes, appartenant en propre au paquet sacré.

Dans un sens plus profond, la momification relevait d'une autorité supérieure, en tant que dignité inframondaine, intervenant dans l'ordonnancement et la conservation du cosmos, assurant la subsistance et la propitiation.

§. TARASQUES

Associées au dieu tutélaire au moyen d'un galet ou d'une lame de silex enveloppée, les dépouilles des ancêtres élitaires étaient conservées sous la forme de fardeaux funéraires. Protecteurs de la cité, on les consultait pour répondre aux besoins de la communauté. Hans Roskamp note que les paquets sacrés tarasques contenaient généralement des linges et divers objets cultuels, notamment des figurines, des pierres fines, des fragments de textile, des mèches de cheveux, des restes cinéraires. Dans la vision du monde propre aux différentes cultures préhispaniques qui s'épanouirent du nord du Mexique au Costa Rica, en incluant le Belize, le Guatemala, l'ouest du Honduras, le Salvador et le versant pacifique du Nicaragua, les souverains trépassés ou les dieux se manifestaient à travers les pierres gemmes. En outre, il faut reconnaître que la disposition des corps adoptée dans les chambres funéraires est très similaire à celle des pénates mixtèques : en position fœtale. Nous retenons que les faisceaux tarasques étaient liés à la conception cyclique de la vie, par la renaissance et la régénération après la mort physique du corps. À l'instar de la cosmovision mixtèque, la fertilité, l'abondance et la vie provenaient des strates chthoniennes ; la mort se muait en vie, la vie menait inéluctablement à la mort. Tout comme les premiers hommes et les premières semences, la position fœtale symbolisait la graine en gestation à l'intérieur d'un espace consacré. Nous estimons que le bandelletage mésoaméricain sous la forme d'un cocon a réussi à tirer des rites, du post-natal et du funéraire, cette substantifique moelle où l'origine et la fin s'expriment in situ de manière indissociable, où une scène élémentaire préfigure le retour *in utero* d'un mort revenant sous la forme d'un nouveau-né, dans un temps cyclique *ad infinitum*.



§. TLAPANÈQUES ET NAHUAS DU GUERRERO

Les faisceaux sacerdotaux ont toujours été sujets à vénération et adoration ; de nature religieuse, ils étaient associés aux ancêtres fondateurs et aux divinités pluviales. D'après les composantes et les rituels enregistrés, il faut admettre l'existence d'une structuration sacrale propre à la vision agraire de l'Amérique précoloniale. Nous estimons qu'à travers les matériaux rituels, le paquet sacré exprimait aussi une vision intégrale des besoins généraux et spécifiques des membres de la communauté, et constituait la solution aux angoisses existentielles. Étant fortement associés à la mythologie générale, comme à la religion d'État, les anthropologues Elisabeth García Jiménez et Samulel Villela Flores en ont déduit que la forme coconnière exprimait également un principe de sécurité juridique des droits fonciers de sa population ; figure centrale d'un système politico-idéologique privilégiant la légitimité à la légalité, le paquet sacré était un élément clé pour garantir la gouvernance des terres agricoles nouvellement conquises, des pêches et des espaces forestiers de manière équitable et juste, répondant ainsi aux besoins alimentaires du groupe en tant que Grand Pourvoyeur.



§. ZAPOTÈQUES

Les mythes et les rites Zapotèques sont de tous les phénomènes matériels et idéologiques qui caractérisent les groupes ethniques mésoaméricains ceux avec lesquels nous trouvons les coïncidences les plus étroites avec la culture mixtèque. Ainsi, on retient l'existence de faisceaux, de nature communale plus que domestique, destinés au bien-être de l'homme dans ses différents besoins, son aspiration à l'amélioration constante de soi et de la condition humaine, tant sur le plan spirituel et intellectuel que sur le plan du bien-être matériel. Dans leur cosmovision, les ancêtres élitaires vénérés et consultés se manifestaient dans le cristal, la pierre, la roche et sous toutes sortes de matériaux lithiques.

La relation entre la pierre et le surnaturel était également commune à l'espace mésoaméricain ; Francisco de Burgoa rapporte le mythe zapotèque d'une femme de la noblesse qui fut pétrifiée par l'extraordinaire de la métamorphose. Bien que, pour la région mixtèque, nous manquons de sources et de chroniques rédigées par des scribes autochtones ou des *fray* espagnols, nous disposons d'autres documents qui font référence au contenu des paquets sacrés zapotèques. Une autre catégorie de liasses s'adressait directement à l'ensemble humain dont les membres utilisaient un même idiome. Ces paquets sacrés, contenant des divinités ou des symboles qui unissaient l'ensemble du groupe sous un culte commun, étaient vénérés lors de rites et de cérémonies du cycle agraire afin de pourvoir à la subsistance du groupe et de favoriser les récoltes. Ainsi, il existait un culte communautaire de l'esprit du maïssier pour le remercier des bonnes moissons et propitier de meilleures semailles pour la période calendaire suivante. Selon la description qu'en fit Francisco de Burgoa, lors de la moisson, les Zapotèques choisissaient le plus vigoureux épi produit dans l'année de récolte pour l'offrir à la divinité. L'épi lui-même était vêtu d'étoffes confectionnées à sa taille et auquel on y ajoutait des galets verts en guise d'ornement. Une fois les cérémonies clôturées, l'épi était enveloppé dans un tissu de coton blanc sous la forme d'un fagot végétal, puis était conservé jusqu'à la saison des semailles. Personne ne peut ignorer que les cas présentés par Francisco de Burgoa et d'autres chroniqueurs espagnols correspondent à des fagots zapotèques. Toutefois, le procès de *Yanhuitlán* enregistre des informations sur des rituels maïssiers en champ de cultures vivrières, ou milpas, qui suggèrent un suivi dans la Mixtèque. Selon l'élaboration des faisceaux du *codex Selden*, nous considérons qu'il existe une combinaison d'éléments agricoles impliquant la pluie, le maïs, la fertilité, les ancêtres fondateurs [*Dzavui*, *Xipe*, *Ñuhu*], les reliques de Dame "Un—Lièvre" et l'arbre généalogique. Ce qui précède correspondrait aux éléments nécessaires pour couvrir les besoins de la communauté ou de la seigneurie, et également pour souligner l'importance des ancêtres fondateurs déifiés, liés à la lignée et à l'identité de groupe. Comme nous l'avons déjà souligné, il existait chez les Zapotèques différents cas de linceuls funéraires ayant fait l'objet d'un culte. Nous pensons qu'en raison de la proximité géographique, des éléments culturels et des traditions ont été partagés et parmi eux la fonction oraclienne.

§. MIXTÈQUES

Les faisceaux mixtèques, quant à eux, présentent des caractéristiques bien définies qui, dans certains cas, furent partagées avec d'autres cultures limitrophes. Les sources archivistiques de l'Espagne des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles nous permettent de soutenir la thèse selon laquelle les bandelettes utilisées lors de la confection des paquets sacrés étaient constituées de tissus en toile de coton. Les procédures inquisitoriales de *Yanhuitlán* mais également les chroniques de Francisco de Burgoa attestent que les matériaux entrant dans la composition des faisceaux sacerdotaux étaient également déposés dans des urnes funéraires ou des peaux de bêtes. Dans leur grande majorité, les paquets sacrés reproduits dans les codices mixtèques ne présentent pas de grandes différences formelles. De surcroît, au moyen de matériel archéologique et d'une imposante documentation ethnologique des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, il apparaît que le culte rendu à ces artefacts ne se limitait pas seulement à l'aire d'influence des grandes cités-États telle que *Tilantongo*, mais aussi aux autres localités. L'iconographie relevée dans les différents sites enregistrés par le *codex Bodley* témoigne incontestablement de l'existence d'une constante dans l'attribution du faisceau consacré à la divinité tutélaire d'un fief, bien que les éléments symboliques correspondant au dieu référent, dont le prestige était lié au centre culturel auquel il appartenait, ne soient pas toujours explicites. Les glyphes rattachés au paquet sacré avaient une double fonction. D'abord, une fonction phonétique car à un seul signe correspondait un son formé d'une ou plusieurs consonnes ou d'une voyelle glottalisée et d'une voyelle double ; ces gravures phonétiques déterminaient une prononciation correcte notamment par l'usage de digraphes représentant les phonèmes nasaux, affriqués, prénasalisés et les combinaisons de phonèmes, d'affixes associés à des verbes, des pronoms et des temps. Ensuite, une association idéique par l'usage de symboles qui véhiculait une généralité ou une abstraction. Ces combinaisons d'images représentaient littéralement des objets très appréciés par le peuple mixtèque ou des signes pictographiques ; des glyphes qui se référaient symboliquement à des corps ou à des actions et qui formaient également des noms calendaires liés à une fonction politico-religieuse selon un système de numérotation à base vigésimale, des cryptonymes soulignant le caractère caché ou imperceptible de la divinité référente et des toponymes sous lesquels on désignait un élément géographique déterminé, naturel ou des centres urbains.

Ce système complexe représentait le langage à travers des stratégies de haut en bas, telles que des graphèmes correspondant à une notion ou au son d'une syllabe, en tant qu'approximations de niveaux morphologique et phonologique, et de bas en haut, comme la pictographie constituée de représentations sémantiques parfois interprétées à travers des inférences contextuelles ou pragmatiques. Le système d'écriture pictographique mixtèque, agrégé aux conventions iconographiques consacrées à l'usage des paquets sacrés et fournies par les sources écrites et figurées, constituait donc une combinaison de syllabogrammes et de logogrammes exprimant des mots entiers ou des phonèmes.

Selon la classification proposée, les paquets sacrés agissaient sur la chose commune, la subsistance et le domestique. Ainsi, par souci du royaume et de la chose publique, les faisceaux sacerdotaux se voyaient attribuer un nom calendaire en référence aux dieux protecteurs de l'État dynastique ; parmi ceux-ci, nous distinguons deux degrés ; les uns se rapportaient à l'ensemble des prescriptions sacrées ou symboliques qui réglaient la célébration du culte en usage au sein de la seigneurie mixtèque, les autres, contenant les reliques élitaires, étaient généralisés à toute la communauté jusqu'aux contrées avoisinantes ; les premiers demeurant dans leur sanctuaire [grotte ou tombeau], les seconds, à l'instar de l'oratoire de Don Francisco à *Santo Domingo Yanhuitlán*, étaient transportés dans des temples ou dans divers lieux de culte durant les jours processionnels. Nous pensons donc que les différentes seigneuries devaient détenir des augustes cocons élitaires analogues, répondant à des impératifs sécuritaires et de cohésion sociale suivant la tradition des prophètes. Quant au contenant des objets cultuels de la Mixtèque, les sources retiennent que les paquets sacrés étaient composés essentiellement d'icônes. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'ethnologue Barbro Dahlgren de Jordán a considéré que les enveloppes correspondaient à une coutume consistant à conserver les images des dieux sous des couches successives de tissu. À cet égard, Francisco de Burgoa (cf. 1674, ch. XXVII, p. 156r-157v) relate l'existence du paquet sacré anthropomorphe connu sous l'antonomase *Corazón del Pueblo de Achiutlá*. Selon le missionnaire dominicain, une petite sculpture demeurait en son sein ; Don Francisco, cacique de *Yanhuitlán*, avait en sa possession un dieu coconnier appelé *Xioco* ; dans le *Proceso inquisitorial de Yanhuitlán*, il est écrit que Don Domingo vénérait une vingtaine de paquets sacrés, dont chacun d'entre eux portait un nom propre ; l'un s'appelait *Quaquxio* (*id est Cuacuxio*), un autre *Quaquxiq* (*id est Cuacuxic*).

Nous pensons qu'il correspondait à celui de l'ancêtre fondateur de l'État dynastique ou de la divinité tutélaire. Les procédures inquisitoriales de *Yanhuitlán* traitent à l'avenant de leur emploi domestique. À certaines occasions, notamment à la fin d'un sacerdoce, le matériel rituel était versé dans une urne comme pour signifier le point culminant de la célébration du culte. On retiendra le cas d'une pratique individuelle guidée par un prêtre et identifiée aux liasses expiatoires. Selon Francisco de Burgoa, la coutume voulait que l'autosacrifié use de certaines épines de maguey ou d'aiguilles en os ou bien encore de dards de raie manta océanique. Placés dans des assiettes contenant le sang du dévoué, les aiguillons étaient ensuite enveloppés pour servir à la composition du paquet mortuaire. La pratique culminait avec la remise des fardeaux à la divinité honorée ; nous considérons que de tels objets n'étaient pas associés à une hiérophanie.

Le missionnaire dominicain fait pareil cas d'un rituel pour pétition des dieux autochtones pour la pluie, également enregistré dans le *codex Yanhuitlán*. De la même manière, à la fin de l'événement, la matière sacrificielle était déposée dans un paquet liturgique. Des fagots herbacés unissaient également l'ensemble de la paysannerie sous un culte saisonnier et étaient adorés et vénérés lors de rites et de cérémonies du cycle agraire afin de pourvoir à la subsistance du groupe en favorisant la fertilisation des sols et les récoltes. D'ailleurs, dans un ouvrage français du XVIe siècle, édité par Édouard de Jonghe, le Dieu Maïs [*Centeotl*] s'enterra au tréfonds d'une grotte et de son corps germa le plant de maïs, ainsi que des fruits et des graines d'autres plantes utiles à l'humanité. En outre, la mythologie du Mexique central, comme en témoigne ce conte appartenant à la tradition orale et retranscrit dans l'*Histoyre du Mechique,* résonne fortement avec les thèmes de la décomposition et de la transformation abordés dans un *corpus* de céramiques, plus spécifiquement dans l'étude iconographique des codices de type *fictilis* associés à la pratique cultuelle du maïs (cf. Vase tripode, culture maya, période classique précoce, [scène funéraire dite de la transfiguration ; dépouille gisante du Dieu Maïs ; résurrection du défunt], collection permanente du *Museum Für Völkerkunde*, Berlin, Allemagne, inventaire n° K6547). D'ailleurs, il est particulièrement significatif que le *maatz'* soit consommé lors d'une cérémonie liée à l'ensemencement du maïs, au moment de l'enfouissement des graines, ou dans une caverne, ce qui correspond, entre autres mythes fondateurs, à la Montagne sacrée (signifie littéralement la "Montagne de la subsistance", ou en langue mixtèque : *Yucucuy*, c.-à-d. le "Mont-vert").

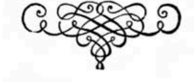
Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Francisco de Burgoa ait fait état de la découverte d'une grotte par le *fray* Benito Hernández où gisaient les corps des souverains, située au sommet de la colline *Cumbre de cervatillos*, à *Chalcatongo* (cf. *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, Tomos* I-II, édition facsimilé, *Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México*, 1674, ch. XXIX, 159r à 161v). Pareillement, la caciquesse de *Teposcolula* fut adorée sous une forme enveloppée auprès de laquelle son peuple déposait une offrande exceptionnelle, véritable manifestation de son rang social et de son caractère hiérophanique.



Ce qui précède met en évidence que cet objet cultuel et culturel identifié autour des termes *tnani*, *ñoho dzucu* ou *tlaquimilolli* ne se contentait pas de puiser dans la nature ou le panthéon divin. Il empruntait à des réalités diverses et hétérogènes et se livrait à une savante composition, travail des ministres du culte qu'il faut rapprocher aux œuvres des exégètes, prêtres interprètes qualifiés à recueillir l'oracle, présents à la consultation, qui remettaient ensuite au consultant une réponse écrite d'une prophétesse enthousiasmée par ses chimères idéiques, sinon placée en état de grâce résultant de sa parfaite observance des rites.

Nous proposons une synthèse des représentations iconographiques les plus récurrentes des paquets sacrés reproduites sur les manuscrits mixtèques dans leur contexte mésoaméricain.







§. II
PICTOGRAPHIES PANTHÉISTIQUES

Il a été démontré que les formes enveloppées étaient liées aux figures du panthéon mixtèque, mais aussi à des entités spirituelles mineures. Cela est rendu possible grâce aux symboles iconographiques d'un faisceau qui pouvait accompagner le paquet sacré d'une autre déité et vice versa. (*Exempli gratia*, le *bastón de Xipe* et la queue d'hirondelle accompagnaient la tradition pictographique autochtone, ou commune au Seigneur "Neuf—Vent", et ainsi de suite.) Dans d'autres exemples, nous avons remarqué que les souverains de différentes seigneuries étaient représentés sous leur forme coconnière ; nous pensons qu'il s'agit également de différents écrins attribués à des divinités locales qui devaient également avoir des noms calendaires non enregistrés. Les cas suivants ont été répertoriés : Seigneur "Dix—Pluie", souverain du lieu-dit *Pedernal Casa de Paja con Coa-Quetzal que Cae* (cf. *codex Bodley*, pl. 29-V) ; le Seigneur "Quatre—Vent" est représenté à côté de l'enveloppe du lieu-dit *Pedernal Casa de Paja con Coa-Quimilli* (cf. *codex Bodley*, pl. 21 et 22-I) ; "Quatre—Vent" siège sur un trône à côté du faisceau sacré, après avoir reçu la légitimité à *Tula* comme *yya* (cf. *codex Bodley*). Suivant la conceptualisation d'Eliade (cf. 1983), le lien qui unit le prince mixtèque à son faisceau évoquait le centre du cosmos, une relation équivoque entre le temple et le cœur de la communauté. La forme sphérique ne déterminait pas toujours la divinité à laquelle le paquet sacré était consacré (cf. *codex Zouche-Nuttall* [glyphe toponymique de *Tilantongo* attaché au Seigneur référent "Neuf–Vent" enveloppé]). La forme sphérique relevait surtout d'une convention d'identification des paquets sacrés, n'incluant pas forcément l'icône ou son nom calendaire. À certaines occasions, les prêtres lévites portaient les symboles ou les couleurs des faisceaux sacerdotaux. (*Exempli gratia* : les prêtres présentant le sacerdoce au faisceau de *Xipe Totec*, portaient également les insignes de cet être infini créateur et conservateur de la nature, de l'agriculture et des pluies.)



§. XIPE TOTEC

Le faisceau de cette entité spirituelle est l'un des plus complexes à identifier tant ses attributs ont été usités par ses congénères. Les quarante et une pictographies de *Xipe Totec* figurent généralement dans un contexte glyphique calendarico-rituel, c'est-à-dire compté en quatorze treizaines, en mois, ou en siècles quand elles proviennent de documents de tradition pictographique autochtone, ou isolées quand elles proviennent de codices fragmentaires. Les sources de documentation mixtèque révèlent que le dieu était perçu comme un être vivant réel à l'exception de deux systèmes de notation graphique où il apparaît sous la forme d'un fardeau funéraire dans le *codex Vaticanus B* (cf. pl. 62), ou d'un bras recouvert de peau humaine dans le *codex Bolonia* (cf. pl. A 1 la). Des gloses qui le désignent comme tel figurent à côté de ses images dans les *codices Vaticano-Ríos* (cf. f. 30v° ; f. 36v° [*Itztapaltotec*]) et *Florentino* (cf. vol. I, prologue, p. 12). Dans le *codex Borbonicus* un oracle est délivré aux pieds de la divinité : [...] "*Los que nacían aquí habían de ser hombres ricos*" (...) /("Ceux qui naquirent ici devaient devenir riches")/ [*traduction*]. Son paquet sacré traduisait littéralement un toponyme homographe sous lequel on désignait le centre urbain *Bulto de Xipe* ; cet objet révéré servait également d'interface entre les hommes et le paradigme exogène. Nous considérons que lorsque la reliure de la divinité était accompagnée d'une convention toponymique, le faisceau de *Xipe* désignait des localités par leurs noms, mais placé à l'intérieur du temple, suivant une convention de scène propre aux dieux enveloppés, le faisceau de *Xipe Totec* incarnait le dieu en tant que tel. Le *codex Vindobonensis* offre une ligature théonymique et thaumaturgique de l'auguste écrin où le Seigneur Écorché apparaît à différents moments mythiques présentant toutefois des caractéristiques différentes comme la couleur ; il ne s'agit peut-être pas nécessairement du faisceau propre à *Xipe*, mais d'un rituel périphérique ou plutôt d'un rituel qui lui était associé. Ses attributs les plus communs sont le masque en peau humaine fendu bilatéralement ; le revêtement corporel, en peau animale ou anthropomorphe ; l'ornement de nez appelé *yopitzontli* ; le bâton-hochet ou sceptre de *Xipe* était appelé *chicahuaztli* dont le nom est retranscrit dans le *codex Vaticano-Ríos* (cf. f. 8r°).

Dans de nombreux manuscrits le dieu porte un cache-sexe écarlate et albuginé similaire au plumage de la queue de l'oiseau échassier aquatique *tlauhquecholli* (la spatule rosée est appelée *Platalea ajaja*, et est parfois classée dans le genre monotypique *Ajaja*), à l'exception du *codex Vindobonensis* (cf. pl. 26-II), où il est bleuâtre ; la monochromie de la planche XXVIII du *codex Ramírez* (cf. pl. XXVIII – *Xipe Totec*), ne permet pas de connaître la couleur du cache-sexe. Des représentations de *Xipe* identifiées par Alfonso Caso au Seigneur "Sept—Pluie, Tlaloc—Xipe, Coiffure de Cipactli" portent en plus des attributs qui lui sont donnés, c'est-à-dire les coloris pourpres et albes, l'ornement de nez et les genouillères rotuliennes ornées de *yopitzontli*, d'autres attributs empruntés à différentes figures panthéistiques.

Il s'agit dans le *codex Zouche-Nuttall* d'un ensemble emblématique propre à *Tlaloc/Dzavui* [nuages et lunettes], superposé au masque de peau humaine (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 33-II) ou sur la peinture faciale propre à un souverain (*ibidem*, ["Sept–Pluie, Tlaloc"], pl. 39d ; pl. 39g). Dans le *codex Vindobonensis* (cf. pl. 25-I – ["Sept–Pluie, Tlaloc/Xipe–Coiffure de Cipactli"]), la robe rouge revêtue par le personnage, décorée de boules de duvet analogues à celles qui ornent le *Xipe* coconnier du *codex Vaticanus B* (cf. pl. 62) et le *Tlatlauhqui Tezcatlipoca* du *codex Bolonia* (cf. pl. 2), semble avoir été empruntée à ce dernier. Dans les manuscrits plus proches de la tradition pictographique mexica comme les codices *Borbonicus*, *Vaticano-Ríos* et *Tudela*, se superpose (cf. *codex Borbonicus*, pl. 14, 24, 27, 34, 36 ; *codex Tudela*, f. 12r°) ou se substitue (cf. *Códice Matritense del Real Palacio*, f. 250r°, f. 269r° ; *codex Florentino*, vol. I, prologue, p. 12, vol. I, appendix, liv. 2, f. 143r°) au cache-sexe une jupe tressée en feuilles de sapotillier communément appelée *tzapocueitl*. Le *Tonalamatl Aubin* offre aussi une représentation composite d'un visage humain inclus dans un silex-heaume, qui, selon Eduard Georg Seler, serait porteur de certains attributs de *Xipe* comme le masque et la coiffure composée d'un nœud rouge aux extrémités fourchues autrement nommé *nudo de Xipe* /("Nœud de Xipe")/, (cf. *Tonalamatl Aubin*, pl. 3 [Silex tenant la tête de *Xipe Totec*]).



§. DZAVUI TLALOC

Bien qu'il s'agisse de l'une des divinités les plus opérantes de la Mixtèque préhispanique en raison de sa relation intime avec le cycle de l'eau et de l'agriculture, elle est rarement représentée dans l'art mixtèque sous sa forme enveloppée. Le *codex Yanhuitlán* nous apprend que la déité pluviale était représentée avant tout sous une forme lithique ou totémique, conservée dans une urne mortuaire, puis exhibée lors de l'accomplissement des rituels d'appel à la pluie, impliquant une équation entre les grands rituels sacrificiels de la décapitation à la cardiectomie et la milpas. En ce sens, de petites idoles identifiées à des pénates et attachées au culte de *Dzavui*, ont été vues dans l'iconographie des vestiges archéologiques d'Oaxaca (cf. Cecilia Urueta, *Los penates mixtecos : La transfiguración de los antepasados*, dans *Iconografía Mexicana V*, coord. Beatriz Barba de Piña Chan, *colección científica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Anthropologisa e Historia*, Mexico, 2004, p. 69-84). *Dzavui* est reconnaissable notamment à la saillie anormale du globe oculaire hors de son orbite (*id est* exophtalmie) et à sa moustache protubérante dite en fer à cheval qui entoure la bouche de manière épaisse (*ibidem*). En revanche, dans les *Relaciones geográficas de Antequera*, il n'existe aucune mention de cette divinité (cf. René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI : Antequera*, vol. I-II, *Universidad Nacional Autónoma de México*, Mexique, 1984). Les sources archivistiques semblent attester non pas de l'existence d'édifices publics consacrés à son culte, mais plutôt d'un culte troglodytique rendu également dans les champs de cultures vivrières. Suivant l'opinion de Manuel Alvaro Hermann Lejarazu, le rituel consistait à appeler la pluie et assurer la protection des récoltes. Le paquet sacré qui accompagnait le faisceau de *Dzavui* présentait les mêmes caractéristiques déjà décrites (une étoffe de lin blanc attachée par des galons) ; le mouvement ondulatoire qui émane de l'auguste écrin est une allégorie évidente au fluide animique.



§. ÑUHU

Le faisceau de *Ñuhu,* à quelques variantes près, est composé de bandelettes flavescentes, d'amarres albuginées avec une petite section rectangulaire à son sommet, de tissu en coupe triangulaire rouge saillant délimité par une bande blanche. Au-dessus du visage déifique, dépeint sous les traits d'un personnage au teint écarlate et aux crocs acérés, on retient les instruments belliques, appelant aux armes, à savoir une lance et un bouclier (cf. *codex Selden*) ; l'effigie de la divinité est généralement associée à la seigneurie de *Jaltepec*. (cf. *codex Añute*).



§. "NEUF — VENT" — QUETZALCÓATL

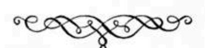
Quetzalcóatl désigné sous le nom calendaire "Neuf—Vent" était vénéré dans différents centres cultuels de la Mixtèque. La divinité est identifiable à sa coiffe-heaume en forme de dague sacrificielle anthropomorphe rayée verticalement de pourpre et d'albes, plus précisément, des pointillés écarlates, peut-être des traces de sang sacrificiel (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 15-II ; pl. 18-II ; pl. 21-I [attribut propre à *Itztapaltotec*]). Dans l'ouverture du heaume recouvrant le crâne allongé, le visage déifique présente une protrusion du globe oculaire et une mâchoire aux canines protubérantes ; le paquet sacré revêt soit un masque anthropomorphe en peau humaine, soit un profil maquillé de peintures faciales rouges, jaunes et noires. Bien que le faisceau porte en surimpression les instruments du feu, sur la planche 15 du *codex Zouche-Nuttall*, son contenu hiératique est révélé : Le Dieu "Neuf—Vent" habite le silex. Il semble exister une relation entre le faisceau de "Neuf—Vent" et les instruments pyriques du feu nouveau, impliquant ainsi une équation entre cette divinité et le mythe de fondation.

Dans un sens plus profond, on pourrait considérer que l'élément feu est le reflet de la déité dans la mesure où à la planche 17 du même cahier, les outils du feu furent déposés au sein de *Tilantongo*, c'est-à-dire en lieu et place du dieu tutélaire ; son nom calendaire est un toponyme associé au Temple du Serpent à Plumes. Le fait que le paquet sacré soit associé précisément à la représentation d'un grand silex fendu nous renvoie sans aucun doute au mythe rapporté dans le *codex Vindobonensis*, dans lequel le serpent à plumes de quetzal s'anima dans le paradigme tellurien (cf. *ibidem*, pl. 14 et 15). À l'avenant, le *codex Zouche-Nuttall* fait état d'un évènement mettant en scène les seigneurs "Onze—Lézard" et "Quatre—Lézard". Ce couple mythique offrit au souverain éolien la maquette d'un temple couvert d'un dôme de turquoise ; le potentat y déposa le fardeau funéraire de "Neuf—Vent". Dans le même document, le couple dévot "Trois—Silex" et "Cinq—Fleur" transporta l'auguste écrin au lieudit *Cerro Blanco de Pedernales* ; il semble également être sous la forme d'une enveloppe sphérique, mais à l'intérieur du Temple du Ciel à *Tilantongo* (cf. *codex Colombino-Becker* ; *codex Bodley*) ; dans le *codex Vindobonensis* (cf. pl. 48-II) il porte un pectoral de *haz de Xipe*.



§. III

PICTOGRAPHIES ANTHROPOMORPHES



La pictographie anthropomorphe s'intéresse à des personnages entiers, morts ou vivants, ou aux quatre membres du corps humain, mais également aux porteurs d'attributs liés au complexe cultuel, tous décrits dans les sources archivistiques du XVI[e] siècle et dans une documentation ethnologique moderne. Selon différents paramètres relatifs à leur signification et au graphisme, ces images peuvent exercer une fonction religieuse, anthroponymique, chronologique, toponymique, martiale ou prophétique. Nous présentons ces pictographies mixtèques selon leur fonction dans la représentation des intérêts d'un fief aidant à gérer les relations avec les chefferies voisines de culture mexica en commençant par celle qui est originelle : la fonction sacerdotale.



§. FONCTION SACERDOTALE

De nombreuses pictographies sont celles de déités *Ñuhu* et *Xipe Totec* ou de leurs personnifications. D'autres divinités enveloppées, comme "Neuf—Vent"/*Quetzalcóatl* et *Dzavui/Tlaloc*, portaient éventuellement des attributs de *Xipe*. Des personnages remplissaient une fonction sacerdotale par leur participation aux grands rituels sacrificiels de la décapitation à la cardiectomie tels que les autosacrifiés élitaires, le souverain, ses vassaux et les *xixipeme* ou les *tototectin* (*id est* "ceux qui sont morts en l'honneur de" [l'Écorché]).

Tout au long du *codex Zouche-Nuttall* (cf. pl. 1-I ["Douze–Cipactli"], p. 14-I ["Dix–Roseau, Pectoral de silex"], pl. 15-I ["Dix–Vautour"], pl. 18-II, pl. 19-droite, pl. 19-gauche), Alfonso Caso y Andrade a identifié certains adeptes du culte de l'Écorché au fait qu'ils brandissaient l'objet rituel connu sous le nom de *bastón de Xipe*. Les concurrents au *Tlahuahuanaliztli*, le sacrifice gladiatorial, assuraient bien sûr une fonction religieuse. Les trente pictographies de sacrifiés proviennent donc d'un recueil de scènes qui illustrent les différentes étapes du *Tlacaxipehualiztli*, littéralement traduit par "écorchement des hommes". Ainsi, à la présentation des parrains, suivait l'exécution du *Tlahuahuanaliztli* ou du *Tlacacaliliztli*, puis l'écorchement (cf. *Códice Matritense del Real Palacio*, f 250r° [*Tlacaxipehualiztli*] ; *codex Florentino*, vol. I, prologue, p. 12). Ensuite, les prêtres conservaient le crâne et le fémur, *malteutl*, comme trophées (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 26r°). Pour conclure, on procédait à la crémation du fardeau funéraire (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 82-III [fardeau funéraire orné du *maxtlatl* de *Xipe*], pl. 84-II [Holocauste]) puis à la mise en terre des cuirs humains (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 26r°). Le rituel du *Tlacacaliliztli* était associé à celui du *Palo volador* tel qu'il fut enregistré aux planches Vv°, Xr° et Xlr° du *codex Fernández Leal* et aux planches K*v° et Pv° du *codex Porfirio Díaz*. Dans les *codices Becker I* (cf. p. 10 [*Tlahuahuanaliztli* (sénestre), *Tlacacaliliztli* (destre)]), *Zouche-Nuttall* (cf. pl. 83-III et 84-I [sacrifice au *Tlacacaliliztli* de "Six–Maison"]), *Vaticano-Ríos* (cf. f. 84v°) et *Telleriano-Remensis* (cf. pl. XXIV), est inscrite la date de l'exécution ; dans le *codex Huamantla*, le lieu (cf. *codex de Huamantla*, fragment 5-2, carré 16).

Les jeunes hommes sélectionnés parmi les membres de l'aristocratie étaient offerts en sacrifice ; un glyphe anthroponymique les accompagnait dans leur voyage inframondain comme c'est indiqué à la dixième planche du *codex Becker I*, aux planches 83-III et 84-I du *codex Zouche-Nuttall*, aux planches Vv°, Xr° et XIr° du *Fernández Leal* et dans le *Porfirio Díaz* (cf. pl. K*v°, Pv°), ainsi que dans l'*Historia Tolteca Chichimeca* (cf. f. 28r [*Tlahuahuanaliztli / Tlacacaliliztli*], f. 32v° et 33r°).

Un autre exemple, déjà mentionné, intéresse l'identification du sacrifié ; dans la représentation du *codex Tudela* (cf. f. 12r°), apparaît le statut social de la victime du *Tlahuahuanaliztli*, un esclave. Si certains sacrifiés revêtaient quelques attributs de *Xipe Totec* comme le *yopitzontli* et le pectoral aux couleurs du *tlauhquecholli* (cf. *codex Becker I*, p. 10 ; *codex Zouche-Nuttall*, pl. 83-III, 84-I, *codex Tudela*, f. 12r°, *codex Ixtlilxochitl*, f. 95r°), ainsi qu'éventuellement, comme dans le *Zouche-Nuttall*, les genouillères rotuliennes et coudières ornées de *yopitzontli* (cf. *codex Nuttall*, pl. 83-III [sacrifice au *Tlahuahuanaliztli* de "Dix–Chien, Aigle de feu" par "Huit–Cerf, Griffe d'Ocelot"], pl. 83-III et 84-I [sacrifice au *Tlacacaliliztli* de "Six–Maison"]), la plupart d'entre eux ne portaient que la parure propre aux sacrifiés, à savoir le simple cache-sexe et la perruque en boules de duvet. Parfois, et uniquement dans les manuscrits de tradition pictographique mexica, des plumes de *tlauhquecholli* recouvraient en tout ou en partie le corps (cf. *codex Magliabechiano*, f. 90r° ; *codex Tudela*, f. 12r° ; *codex Ixtlilxochitl*, f. 95r° ; *Historia General de los Hechos de los Castellanos*, vignette n° 7). Les futurs sacrifiés étaient ligotés au moyen d'une corde par la taille (cf. *codex Becker I*, pl. 10 ; *codex Zouche-Nuttall l*, pl. 83-III ; *Historia Tolteca Chichimeca*, f. 28r° ; *codex Tudela*, f 12r°, *codex Ixtlilxochitl*, f. 95r° ; *Historia General de los Hechos de los Castellanos*, vignette n° 7) ou par la cheville (cf. *Historia de las Indias de Nueva-España e Islas de la Tierra Firme*, vol. I, pl. 15, vol. II, pl. 24 [sacrifice du *Tlahuahuanaliztli* face à *Axayacatl*] ; *codex Ramírez*, pl. XXVII ; *Manuscrito Tovar*, pl. XXVII ; *Códice Matritense del Real Palacio*, f. 250r°) au *temalacatl* et étaient armés d'un bouclier et de deux lances (cf. *codex Becker I*, pl. 10 ; *codex Zouche-Nuttall*, p. 83-III, *Historia Tolteca Chichimeca*, f. 28r° [sacrifice du *Tlahuahuanaliztli*]) ou d'un *macquahuitl* à l'exception de celui du *Manuscrito Tovar*. Pour le sacrifice du *Tlacacaliliztli*, poignets et chevilles étaient attachés au *mamazouhticac* ; au-dessus, apparaît le terme *Tlacaxipehualiztli* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 83-III et 84-I) ; à côté du glyphe toponymique où s'effectuait un des *Tlacacaliliztli* de l'*Historia Tolteca Chichimeca* (cf. f. 28r°), est écrit le toponyme *Chalchiuhtepec*.

Les quatorze pictographies des porteurs [*xixipeme* ou *tototectin*] de la peau de *Xipe* (cf. *codex Tudela*, f. 12r°), émanent essentiellement des *codices Matritenses del Real Palacio* et du *Florentino* ; les *xixipeme* portaient des attributs empruntés, soit aux sacrifiés, tels que le scalpe, soit à *Xipe Totec.* (La peau écorchée, le *chicahuaztli* et le bouclier.) Ils officiaient le plus souvent nus (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 32r°, vol. Il, liv. 9, f. 6v°), parfois portant un cache-sexe blanc (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 19v°, vol. I, liv. 2, f. 20r°, vol. I, liv. 2, f. 26r°) ou rayé de pourpre (*ibidem*, vol. I, liv. 2, f. 20r°) ; le port de la jupe foliée et du *yopitzontli* n'était qu'exceptionnel (cf. *Códice Matritense del Real Palacio*, f. 250r° [cérémonie du *Tlacaxipehualiztli*]). À la planche 12r° du *codex Tudela*, la glose : [...]"*principal de Mexico vestido con el cuero del esclavo muerto*"(...) accompagne la pictographie d'un des *xixipeme* ; les hommes revêtus de la peau des victimes écorchées en l'honneur de *Camaxtli* étaient appelés *achcauhtin* selon Motolinía.

Nommé *tlamani* /("celui qui a capturé")/ dans le *codex Florentino*, le chasseur accompagnait le sacrifié lors de son exhibition devant les potentats (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 20v° [seigneur "Un–Jaguar" et seigneur "Un–Aigle"]). La victime devait porter les instruments consacrés à *Xipe* [Le *chicahuaztli* et le bouclier.] (*ibidem*, vol. I, liv. 2, f. 26r°). Le *tlamani* suivait le porteur de la peau devant le *tlatoani* (*ibidem*, vol. I, liv. 2, f. 32r°). La famille du prêtre sacrificateur était affectée à la toilette rituelle lors de la clôture cérémonielle (*ibidem*, f. 26v°). Parmi les autres participants au rite, citons "Un—Aigle" et "Un—Jaguar" et les *cuacuacuiltin*, officiants qui procédaient à l'écorchement (cf. *Códice Matritense del Real Palacio*, f. 250r° ; *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 19v°). Le *tlatoani* semble avoir assisté et présidé au *Tlahuahuanaliztli* comme l'attestent deux pictographies accompagnées de leurs glyphes anthroponymiques dans la *Historia de las Indias de Nueva-España e Islas de la Tierra Firme* (cf. vol. II, pl. 24) et dans le *codex Florentino* (cf. vol. Il, liv. 9, f. 6v°). Citons pareillement *Axayacatl*, dont le glyphe anthroponymique est constitué du visage (en nahuatl classique : *xayacatl*) et d'un élément *atl* /("eau")/ ; *Ahuitzotl* est mis en valeur, dont le signe pictographique est composé d'un *axolotl* (*Ambystoma mexicanum*) et de trois cours d'eau.



§. FONCTION ANTHROPONYMIQUE

Des personnages mythiques ou réels provenant des *codices Zouche-Nuttall, Becker I, Seiden II, Bodley et Vindobonensis* ont été identifiés par Alfonso caso y Andrade sous des noms qui, à côté de celui de leur naissance, contiennent le théonyme de *Xipe*. Ces personnages, portant dans leur parure des attributs déifiques, appartenaient aux dynasties fondatrices de certaines chefferies mixtèques. Tous les seigneurs du royaume désigné par l'archéologue mexicain sous le toponyme "Culhuacan—Rivière, Temple—Quetzal, Silex", aujourd'hui *Cuilápam de Guerrero*, dont *Xipe Totec* serait le fondateur et le dieu référent, portent des noms formés à partir du sien. Dans le *codex Zouche-Nuttall* apparaît ainsi sa généalogie (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 33-II [ancêtre "Neuf—Serpent, Xipe"], pl. A 21f, [fils "Cinq—Fleur, Xipe"], pl. 34-II], pl. 34-III, pl. 35-II [arrière-petit-fils "Onze—Eau, Tlaloc, Xipe, Silex], pl. 34-III, ["Un—Herbe, Xipe, Parole de feu"], pl. 35-II [arrière-arrière-petits-fils "12—Mouvement, Xipe, Aigle" et "Six—Eau, Rubans multicolores"], pl. 6-II ["Trois—Vautour, Xipe"]). En revanche les seigneurs du royaume identifié comme celui de *Bulto de Xipe*, et associés graphiquement à des toponymes contenant l'élément *bulto* ou plutôt *haz de Xipe* ne portent pas les attributs déiques et leurs noms n'en évoquent aucun. Il s'agit de "Douze—Mouvement, Jaguar sanglant" (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 68-III) et de "Six—Vautour, Jaguar, Silex" (cf. *codex Bodley*, pl. 18-IVV, 24-V [glyphes toponymiques de *bulto de Xipe.*]). Le Seigneur "Sept—Mouvement, Xipe, Bouclier de Xiuhtecuhtli", chef du royaume de la "Rivière de Xiuhcoatl" porte une coiffe ornée de deux *yopitzontli* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 64-I) ; "Un—Mort, Xipe, Soleil", un roi-prêtre, porte quant à lui le masque de *Xipe Totec* reconnaissable à sa fente verticale (cf. *codex Bodley*, p. 68-III ; *codex Zouche-Nuttall*, p. 79-III ["Trois–Singe"]) ; la Déesse "Neuf—Roseau, Coiffe de Serpents entrelacés" et les seigneurs "Sept—Aigle" (*ibidem*, *codex Bodley*, pl. 29-V) et "Quatre—Lézard, Aigle—Sanglant" sont identifiés aux ancêtres transfigurés en faisceau sacré (*ibidem*, pl. 15-IV). D'autre part dans le *codex Zouche-Nuttall*, des pictographies porteuses du *yopitzontli* sous forme de coiffe-heaume (*ibidem*, pl. 4-III ["Quatre–Mouvement, XoIotl"], pl. 70-III ["Huit–Cerf, Griffe d'Ocelot]), ou d'un ensemble folié de *tlauhquecholli* en bouclier, sous forme d'ornement de nuque (*ibidem*, "Quatre–Jaguar, *Tlahuizcalpantecuhtli*, Peinture faciale noire"), ne sont pas accompagnées de glyphes anthroponymiques évoquant le nom de la divinité.

Dans des manuscrits plus proches de la tradition pictographique mexica tels que la *Matrícula de Huexozinco* et le *codex Mexicanus*, des attributs de *Xipe* ont une fonction anthroponymique (cf. *Matrícula de Huexotzinco*, f. 617r°, f. 811r° ; *codex Mexicanus*, 23-24, pl. XVI, pl. XXXVIII [personnage masculin avec glyphe anthroponymique composé d'un *yopitzontli*]). Dans la *Matrícula de Huexotzinco*, un personnage historique coiffé d'un *yopitzontli* est accompagné de son nom en caractères latins, *San Marcos Copil* (cf. *Matrícula de Huexotzinco*, f. 617r°). Un autre dont le glyphe anthroponymique est constitué d'un masque facial en peau humaine (*ibidem*) porte le nom de *Yopi*. Ce nom figure aussi à côté de certains personnages accompagnés du glyphe anthroponymique non identifié constitué d'un triangle rayé (*ibidem*).



§. FONCTION MARTIALE

Certains personnages historiques revêtaient pour aller à la guerre la parure complète ou partielle de *Xipe Totec*. À l'appui, dans le *codex Mexicanus* (cf. pl. XXXVIII, pl. LXIX, pl. LXX), deux personnages portent les attributs de la divinité. Le premier, *Copil*, dont le nom figure dans une glose latine à côté de la pictographie (*ibidem*, pl. XXXVIII), personnage mythique, grand adversaire des mexicas et neveu de *Huitzilopochtli* qui le fit assassiner dans la première année de la Maison, soit en l'an 1285 de l'ère commune, porte le *yopitzontli* et les ornements d'oreilles propres au dieu. Le deuxième, l'Empereur *Axayacatl* (*ibidem*, pl. LXX) est coiffé du *yopitzontli* lors d'un duel qui eut lieu dans la douzième année du Lièvre, soit en l'an 1478 de l'ère commune. Pendant la conquête de *Xochitlan* dans la sixième année du Silex, soit en l'an 1472, il porta la parure complète du dieu (*ibidem*, pl. LXIX). Cette parure fut aussi revêtue par l'Empereur *Motecuhzoma Xocoyotzin* lors de la conquête de *Toluca* dans le *codex Vaticano-Ríos* dans la neuvième année de la Maison (*id est* 1501). Les paquets sacrés furent confrontés à des questions qui intéressaient la paix et la guerre (cf. *codex Azcatítlan*, f. XIX et XXI).

On relève également les faisceaux consacrés aux divinités tutélaires mexicas telles que *Huītzilōpōchtli* et *Teskatlipoka*, le *Pizom-Gagal* des Mayas, le faisceau d'*Achiutlá* des Mixtèques, le faisceau du Seigneur "Neuf—Vent" mentionné dans le *codex Zouche-Nuttall* (cf. López Austin, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México*, Mexico, 1998, p. 58). La divinité *Ñuhu* est également illustrée en différents lieux ; son paquet sacré fut porté en procession pour marquer de son sceau l'expansionnisme des familles régnantes (cf. *codex Colombino-Becker*, pl. 14-II, 18 et 19-III). Ainsi, dans les manuscrits de tradition pictographique mixtèque, l'association du *Ñuhu* enveloppé avec les attributs belliques attestent du caractère hiératique de la guerre dans laquelle des forces occultes ou des êtres divins habitaient le matériel martial (cf. *codex Selden* et *Zouche-Nutall* [Des pointes de flèches taillées en pierre de silex et une arme défensive/bouclier]). Ainsi, au douzième jour de la Mort dans la septième année du Silex, les seigneurs de *Teozacoalco*, "Neuf—Lézard" et "Neuf—Maison", quittèrent le Tertre des Flèches au lieudit *Cerro* pour aller guerroyer (cf. *codex Selden*, section I, II). Ces personnages qui portaient les attributs belliques du jaguar (*ibidem*, ["Neuf–Maison"]) appartenaient à la triade prêtres-naguals-guerriers (*ibidem*, pl. 12-I, II ["Neuf–Maison" sacrifie "Treize–Cerf" par cardiectomie]).

Parmi les autres participants au rite, citons le *yahui* (*id est* prêtre oint) et un aigle (*ibidem*). (Le sang de la victime est versé devant la divinité solaire "Un–Mort".) Sur le côté, les éléments symboliques de la guerre figurent sur le faisceau du temple d'*Añute* (cf. *codex Selden*, pl. 11-IV [une lance et un bouclier à l'effigie de *Ñuhu*]) que Maarten Jansen surnomma "Ñuhu des armes" (cf. Maarten Jansen, Gabina Aurora Pérez Jimenez, 2000, p. 159). Dans ce passage, le toponyme "Rivière des Serpents" est corrélé aux symboles de la guerre : le jaguar, le coyote, le prêtre "Serpent—Feu" et le rapace ; le matériel cultuel est enveloppé de lin flavescent, composé d'amarres blanches et d'un tissu écarlate triangulaire en saillie. Un bouclier et une lance à l'effigie de la divinité *Ñuhu* sont disposés à son sommet. À l'identique du faisceau de *Jaltepec* ; la pictographie propre à la fonction martiale se reconnaît à la présence d'éléments tissés en lin cuivré, d'une étoffe triangulaire pourpre, d'amarres albuginées couvertes par trois fragments circulaires écarlates ; l'effigie de la divinité est placée sur la lance et au centre du bouclier. Citons encore l'épopée de "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot". Dans ce passage du *codex Zouche-Nuttall*, le Seigneur "Neuf—Fleur", frère du souverain mixtèque, s'engagea dans un combat contre des animaux anthropomorphes (cf. *codex Zouche-Nuttall*, planche 69 [74] [un aigle, un jaguar et un chien]).

Un *yahui*, plus précisément, un prêtre investi des pouvoirs des *naguals* (cf. Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall lado 1, La vida de 8 Venado, in Arqueología Mexicana, edición especial, Raíces*, Mexico, 2006, p. 32 [Le canidé fut sacrifié par ablation du cœur]), prit corps pour déposer le matériel sacrificiel. L'auteur souligne que les cérémonies étaient étroitement liées aux sceptres sacrés [*Bastón de Xipe*] et à l'auguste écrin (*ibidem*, [convention pictographique de la fonction martiale : faisceau enveloppé de lin, rubans blancs ; la calotte est ornée d'éléments sphériques et rectangulaires rouges]) pour assurer le succès des campagnes militaires du Seigneur "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot".

En définitive, le paquet sacré jouait un rôle majeur dans les préparatifs rituels de guerre et illustrait l'expansionnisme d'une lignée, à savoir la doctrine qui préconisait l'expansion de la souveraineté au-delà des frontières, notamment par la guerre de conquête et d'annexion (cf. Alcalá, 2008, ch. I, p. 11 ; Hermann Lejarazu, *Religiosidad y bultos sagrados en la mixteca in Desacatos, Ciesas*, n° 27, Mexique, 2008, p 89-90 ; Olivier, *Les ballots sacrés et le couronnement du roi aztèque à Mexico-Tenochtitlan, Sacred undles : Ritual acts of wrapping and binding in Mesoamerica*, coords. Guernsey Julia & Reilly Kent, *boundary end archaeology research Center*, Barnardsville, North Carolina, USA, 2006, p. 206-207).



§. FONCTION CHRONOLOGIQUE

La transcription glyphique du mois de *Tlacaxipehualiztli* varie selon les manuscrits ; elle peut consister soit en la représentation complète de *Xipe* comme dans le *Calendario Tovar* et le *codex Vaticano-Ríos* (cf. f. 8r°) ; soit comme dans le *codex en Croix*, en la représentation d'un visage ou d'un masque en peau humaine aux yeux ouverts, à la bouche béante, aux ornements d'oreilles en forme de queue de *tlauhquecholli* et à la coiffure en forme de *yopitzontli* (cf. *codex en Croix*). Un visage accompagné d'un ensemble constitué du bouclier, de l'étendard sacrificiel et du *chicahuaztli* transcrit aussi ce mois dans le *Calendario Boban* (cf. *Tlacaxipehualiztli*).

Dans le *Fragmento I de Humboldt* et le *codex de Azoyú* n°2 (cf. *Fragmento I* de Humboldt, p. 1-4 [mois de *Tlacaxipehualiztli*], p. 4-7, p. 8-10, p. 11-13, p. 14-15), le mois de *Tlacaxipehualiztli* est traduit par le glyphe du visage susmentionné ; il figure à côté de récipients contenant de la poudre d'or et des lingots rectangulaires, carrés ou triangulaires, tributs payables lors de ce mois. La date commune de la célébration du *Tlacaxipehualiztli* est inscrite à côté de la scène de combat de gladiateurs dans les *codices Magliabechiano* (cf. f. 4r°), *Tudela* (cf. pl. f. 12r°), *Ixtlilxochitl* (cf. f. 95r°) et *Vaticano-Ríos* (cf. f. 43r°). Dans le *codex Vaticano-Ríos* (cf. f. 8r°), les noms propres des festivités de *Tlacaxipehualiztli* et des attributs [le bouclier, l'étendard et le *chicahuaztli*] de *Xipe* sont attachés au théonyme de l'Écorché.



§. FONCTION TOPONYMIQUE

Le toponyme préhispanique pouvait être issu d'un nom commun générique comme "la montagne" ou "la grotte" [*traduction*], éventuellement non défini, les acteurs de la dénomination ne s'intéressant qu'à un emploi à la limite du nom générique et du nom propre. Mais, le plus souvent, le générique s'accompagnait d'un déterminant qui lui donnait un sens plus spécifique, ce déterminant tendant à éliminer le générique. La description pouvait passer par une métaphore, autrement dit, se charger d'une signification plus riche, celle du comparant. De nombreux éléments du complexe *Xipe Totec-Tlacaxipehualiztli* isolés ou associés forment des glyphes toponymiques mythiques ou réels qui ont été en partie identifiés. La représentation complète de *Xipe Totec* associée à celle d'un temple dans le *Lienzo I de Chiepetlan* (cf. *Lienzo I de Chiepetlan*), ainsi que celle du visage coiffé du *yopitzontli* et recouvert d'un masque dans le *codex Mendoza* et la *Matrícula de Tributos* (cf. f. 10r°), transcrivent le toponyme *Chiepetlan*, un village situé dans la région de *Tlapa*, dans l'actuel État de Guerrero. Ce nom écrit en caractères latins figure à côté d'une pictographie du *codex Mendoza* (cf. f. 39r°). Le nom composé d'une peau humaine écorchée et d'un temple apparaît dans les deux manuscrits précités (*ibidem*, f. 40r°, f. 10v°).

Le nom *Ehuacalco* (en français : “La maison des peaux humaines”) figure dans la pictographie du codex. Dans certains manuscrits mixtèques apparaissent des visages coiffés d’un chapeau à calotte pointue (*id est yopitzontli* [?]) associés à des éléments du paysage. Certains sont accompagnés d’annotations mixtèques. Dans le *Lienzo de Jicayan* la représentation d’un visage posé sur une natte de plumes (cf. *Lienzo de Jicayan*, signe 30 [glyphe toponymique avec la tête de Xipe Totec]) est accompagnée de la glose *tnu ndica chaa quaa xano* /(“arbre fruitier connu sous le nom de mamey ou zapote rouge”)/ [*traduction*], selon la transcription de Mary E. Smith. Dans le *códice Mixteco postcortesiano* (cf. *Códice Mixteco postcortesiano*, f. 35-36, glyphe [Quatre-haut : glyphe toponymique avec la tête de *Xipe Totec*]), la représentation du visage associé à un rectangle contenant un homologue est accompagnée de l’annotation *dzahi ndihi* /(“anneau noir”)/ ; cet anneau représentant une plate-forme. Dans le même document et dans le *Lienzo Mixteco III* Henri de Saussure associe ce visage, accompagné de l’annotation mixtèque *çahui çini quaa*, à une colline nue (cf. *Lienzo de Jicayan*, glyphe A 3 [glyphe toponymique avec tête du “dieu rouge” *sive Xipe Totec*]). Cette annotation a été traduite dans le premier manuscrit par “divinité de la pluie à tête rouge ou jaune” selon Mary E. Smith et dans le deuxième manuscrit par *ídolo de cabeza colorada* selon un interprète anonyme. Une variante de ce glyphe apparaît dans les mêmes manuscrits (cf. *Códice Mixteco postcortesiano*, f. 35-36) sous la forme d’une cactée posée sur la colline, accompagnée de l’annotation *yucu dzichi* /(“colline du cactus *pitaya* et du Dieu *Xipe*”)/. Le terme mixtèque *dzichi* désigne selon cet auteur le Dieu *Xipe* ou le fruit pitaya (*Acanthocereus pentagonus (L.)*). Dans toutes les autres gloses à l’exception de l’anneau noir (en mixtèque : *dzahi ndihi*) apparaît l’adjectif *quaha* associé à la couleur pourpre de la divinité ou d’un fruit. Le rouge, couleur propre aux attributs de *Xipe*, est aussi présent dans la formation de deux de ses noms les plus importants : celui de *Tlatlauhqui Tezcatlipoca*, bien sûr, et celui de “Dieu Rouge”, si fréquemment cité dans l’*Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Dans le *codex Vindobonensis*, des ensembles composés, le premier, d’un visage ou d’un masque en peau humaine au nez orné d’un *yopitzontli* et d’un édifice cultuel (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 41-IV [visages couverts du masque en peau hunaine et de l’ornement de nez *yopitzontli*]), le deuxième, de jambes ornées d’un *yopitzontli* soutenant une colline de laquelle s’écoulent deux rivières de sang (*ibidem*, pl. 41-IV [glyphe toponymique avec genouillères ornées de *yopitzontli*]), le troisième, d’un bras qui sort du glyphe *haz de Xipe* (*ibidem*, pl. 31-I II), sont aussi des glyphes toponymiques qui n’ont pas encore été décryptés.

Les noms de chefferies ou de fiefs ont, pour leur part, une origine, un sens et une évidente fonction socio-politique, c'est-à-dire l'ordre du symbolique. Ils étaient souvent liés aux ethnonymes, eux-mêmes liés à l'idéologie de la société en question. Un fragment du *codex Colombino-Becker* géolocalise trois lieux dissimilaires où reposait le paquet sacré de "Paille—Silex" rattaché au toponyme *Cerro Nevado* et au Mont des dieux de la Pluie (en espagnol : *Monte del dios de la Lluvia),* où le faisceau consacré à *Ñuhu* fut vénéré (cf. *codex Colombino-Becker*, pl. 14-II, III [convention pictographique de la fonction toponymique : faisceau enveloppé de lin albe, galons pourpres et ocres ; la calotte est ornée d'une étoffe triangulaire aux motifs rouge-écarlate, aux bordures flavescentes]). Nous supposons que les trois enveloppes topiques ont été dédiées à *Ñuhu* reconnaissable à son maquillage facial rouge. La peinture faciale pouvait aussi permettre d'accentuer ou de valoriser certains éléments du corps. Ces emblèmes jouaient un rôle éminent dans la représentation des intérêts d'un fief, aidant à gérer les relations avec les chefferies voisines. Au sommet du premier tertre, on note la présence d'un signe pictographique incurvé, peut-être un colimaçon ; le deuxième monticule enneigé est rattaché au nom calendaire "Douze—Fleur" ; la troisième colline, un amas de sable, est accompagnée du nom calendaire "Dix—Pluie". Le roi-prêtre "Un—Mort, Xipe, Soleil" sous sa forme enveloppée est identifié par son toponyme sous lequel on désignait le fief *Bultos atados* ou le centre urbain *Cerro de los Acocotes* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 15 ; *codex Becker* I, f. 36 ; *codex Bodley*, pl. 10-V). "Cinq—Fleur" fut le nom composé donné à un faisceau sacerdotal vénéré dans un temple troglodytique (cf. *ibidem*, pl. 10-V) ; cette section du cahier est à rapprocher du mythe fondateur de la seigneurie de *Tilantongo* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 14 ["Cinq–Fleur" est né d'une grotte céleste]).

Dans un environnement subtropical et tempéré aux horizons plus larges, le toponyme joua un rôle de repère, d'où son caractère descriptif, évoquant par exemple la fonction matricielle d'une caverne (cf. *codex Bodley*, pl. 10-V). Ce repérage fonctionnait par rapport aux intérêts et aux activités du groupe social responsable de la nomination ; tel arbre, telle colline, telle grotte servaient de point de repère, d'amer, de borne ; les procédures inquisitoriales de *Yanhuitlán* (cf. exp. 5,106v) rapportent qu'à l'intérieur des grottes, les gens avaient l'habitude de disposer de lieux de culte. Dans des sociétés où l'agriculture jouait un rôle économique ou religieux majeur, le lieu pouvait être caractérisé par sa flore, éventuellement comestible.



§. FONCTION FONDATRICE

D'après Maarten Jansen (cf. 1982, *Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I, – Incidentele Publicaties 24 · Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos*, Amsterdam, CEDLA, vol. I/II, p. 325), dans la cosmovision mixtèque, un *ñuhu* était lié aux choses de la nature, ainsi qu'aux fondateurs dynastiques. Les fagots de bois (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 18 ; *codex Zouche-Nuttall*, pl. 14-I ["Dix– Roseau" et "Dix–Zopilote" portent des *tnani*, composés de deux pièces ; la plus grosse est évidée, la plus fine servant d'appui au foyer]), des balles en caoutchouc ainsi que le *Ñuhu* coconnier ont souvent été associés aux mythes fondateurs des peuples du Sud (cf. Ferdinand Anders ,1992 [1952], *Origen e historia de los reyes mixtecos : libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis : Codex Vindobonensis Mexicanus (codex Yuta Tnoho)*, 1a ed., *Códices mexicanos*, Madrid : *Sociedad Estatal Quinto Centenario* ; Graz : *Akademische Druck und Verlagsanstalt* ; Mexico, *Distrito Federal* : *Fondo de Cultura Económica)* ; raison pour laquelle les paquets sacrés de *Xipe Topec* et de *Ñuhu* suivent la convention d'offrande (cf. Alfredo Caso, 1960, *Interpretación del Codice Bodley*, 2858, *Sociedad Mexicana de Antropologia*, Mexico). Nous supposons qu'une telle relation existait véritablement, car *ñuhu* relevait du caractère hiératique de la nature et des souverains, dont les origines mythiques trouvaient leur source dans les manifestations du pouvoir de la nature telles que les grottes, les végétaux, les montagnes (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 14 [le Seigneur "Cinq–Fleur" né d'une grotte céleste]). À cet égard, Jansen voit une relation entre les pouvoirs fertilisants de la nature et les parentèles masculines fondatrices des lignées en tant que conservatrices de l'ordre cosmique. Suivant les pictographies anthropomorphes mixtèques (cf. *codex Vindobonensis Mexicanus*, pl. 48), la divinité était également reproduite sous des traits coconniers ; son sanctuaire fut le Temple du Ciel à *Tilantongo*, appelé ainsi parce qu'il portait la représentation de l'astre Vénus (cf. Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall lado 1 La vida de 8 Venado, dans Arqueología Mexicana, edición especial, Raíces*, México, 2006, p. 17).

Dans son identification avec *Quetzalcóatl*, le bandelettage du Seigneur "Neuf—Vent" était associé aux instruments du feu tel un acte inaugural, peut-être en association avec les mythes fondateurs comme le souligne Alfonso Caso (cf. *El Pueblo del sol, Fondo de Cultura Económica*, Mexique, 1996, p. 47). Le Temple du Ciel de *Tilantongo* ainsi que le sceptre cosmologique et la pointe de flèche (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 68) sont des figures, qui, pour Hermann Lejarazu (cf. *Códice Nuttall lado 1 La vida de 8 Venado*, dans *Arqueología Mexicana, edición especial, Raíces*, Mexico, 2006), symbolisaient la nouvelle fondation de la chefferie établie par "Huit—Vent" ; le souverain présidait une suite sacerdotale dans sa pérégrination de six jours. Le cheminement débuta le cinquième jour de l'année de la Maison, sur un site affecté aux offrandes (*id est* parvis folié). Ainsi, au premier jour du Lézard dans la première année du Roseau, date fondatrice que Laura Rodríguez Cano identifie au point de départ des calendriers mixtèques de 365 et 260 jours (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 22 [procession conduite par le Seigneur "Douze–Vent", constellée de symboles d'autorité]), une cavité circulaire déterminait les quatre directions du cosmos (*ibidem*, [Convention de naissance : Temple, silex, un sceptre de pouvoir]). Hermann considère que cet évènement commémorait l'introduction du culte du Seigneur "Neuf—Vent" à *Tilantongo* (cf. Manuel A. Hermann Lejarazu, 2008, "*Codex Nuttall side 2 : The history of Tilantongo and Teozacoalco*", dans *Arqueología Mexicana, Códices special edition Raíces*, Mexico, p. 50-51). En d'autres termes, la forme enveloppée de "Neuf—Vent" (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 19a) fut déposée dans un temple (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 19b [yeux étoilés]) analogue à celui du Serpent à plumes précédemment identifié (*ibidem*, pl. 15 [Berceau du couple fondateur : "Trois–Silex" et "Cinq–Fleur"] ; cf. Laura Rodríguez Cano, 2008, *Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca in Desacatos*, CIESAS, mai-août, n° 27, Mexico, p. 42).

La séquence du *Colombino* révèle l'empreinte d'une image composite d'un visage humain formée dans un silex et attachée à un fardeau funéraire correspondant peut-être à *Ñuhu*, porté par le souverain "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot", sous l'autorité duquel fut fondée la cité de *Tututepec* qui, selon Hermann (cf. 2011, p. 103), renforça le caractère du Seigneur "Neuf—Vent" né dans le reflet d'une lame (cf. *codex Colombino*, pl. 14-III, 18, 19-III). Le *Zouche-Nuttall* offre aussi une représentation composite anthropomorphe incluse dans un silex-heaume et attachée au glyphe d'*Apoala*, qui exalte la qualité de cette divinité auxiliaire née dans le reflet d'une lame. Le lévite (*id est* prêtre) est reconnaissable à son maquillage noir.

Le bandelettage légitimait le personnage dans sa naissance en tant que souverain d'auguste origine et fondateur dynastique (*ibidem*, pl 2, [convention pictographique de la fonction fondatrice : faisceau sphérique enveloppé de lin blanc, rubans ; les amarres sont surlignées d'un fin trait rougeâtre]). Notons également le cas singulier d'un faisceau en fût (cf. *codex Bodley*, pl. 21, pl. 22 [Dame "Deux–Zopilote" et Seigneur "Cinq–Aigle" avec les glyphes toponymiques *Cerro de las Puntas, trono y quimilli y cerro de Ocho Flor*]).

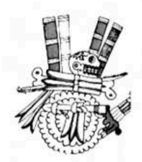
Les seigneurs "Neuf—Cerf" et "Neuf—Mouvement" figurent au registre généalogique des souverains nés de l'Arbre du Monde ou plutôt de l'arbre cosmique (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 36-IV) ; dans le *Lienzo de Zacatepec*, ils apparaissent à l'intérieur d'un temple sous la forme d'un fardeau funéraire attaché à leur nom calendaire (cf. Maarten Jansen, 1982, *Huisi Tacu*, Centre d'études et de documentation sur l'Amérique latine, t. I – *Incidentele Publicaties 24* · Amsterdam, p. 325) ; ce document identifie le Seigneur "Onze—Jaguar", chef du lieu-dit "Brume—Pluie", comme ancêtre fondateur selon un rite mortuaire analogue à celui du village de *Zacatepec* (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 36-IV, [les restes des seigneurs "Neuf–Cerf" et "Neuf–Mouvement" sublimés sont déposés dans le temple ; convention pictographique de la fonction fondatrice : fardeaux funéraires, tête ornée de deux sceptres croisés]). Le *codex Zouche-Nuttall* (cf. pl. 1b) enregistre différentes gésines du Seigneur "Huit—Vent", fondateur mythique des lignées mixtèques (cf. Hermann, 2008, p. 14). Dans sa deuxième naissance, il émergea d'une colline fendue à la suite d'un tremblement de terre. Hermann identifie les figures du singe, du terrain de jeu de balle et du fardeau funéraire à un ensemble disposé sur un autel et attaché au glyphe toponymique "Une—Fleur". Ce paquet sacré est similaire à celui qui figure à la planche 29r du *codex Telleriano Remensis* ; les gloses font uniquement référence à la mort de nombreux habitants en raison de la famine, c'est-à-dire qu'il correspond aux restes consacrés. Parfois, la fonction toponymique se conjugue à la fonction fondatrice par l'usage d'une base pyramidale et d'un fardeau funéraire (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 1b ; *codex Bodley*, pl. 35-I ["Douze–Lézard, Femme–Montagne" et "Douze–Zopilote, Soleil–Quetzale" sont les souverains mythiques des fiefs *Monte que se Abeja* et *Monte de la Luna*]).

Nous l'avons examiné, la pérégrination du paquet sacré s'inscrivait dans les rituels fondateurs et les cérémonies d'accession au pouvoir impliquant l'ensemble de la noblesse, au cours desquels les prêtres du clan, parés des attributs d'autorité, exhibaient les emblèmes dévotionnels.

Dans l'exercice du sacerdoce, le célébrant portait le faisceau vers le sanctuaire consacré à son adoration en tant qu'objet central et essentiel ; des groupes de personnes le précédaient et d'autres le suivaient, chacun participant activement au culte de la divinité. Dans les premières pages du *codex Sánchez Solís* ou *Egerton* (cf. *Códice Sánchez Solís o Egerton 2895*, ed. Cottie A. Burland, *Akademische Druck-und Verlagsanstalt*, Graz, Austriche (*Codices Selecti*, 7), 1965 ; Jansen, Maarten, *La gran familia de los reyes mixtecos: libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*, *Fondo de Cultura Económica*, Akademische *Druck-und Verlags-anstalt*, Mexico, Autriche, (*Códices Mexicanos, IX*), 1994), un long pèlerinage est décrit au cours duquel plusieurs ministres du culte transportèrent les symboles sacrés jusqu'au lieudit *Ñuu Ñaña* /("Place du Jaguar")/, un village fondé par un ancêtre vivant mythique ou réel répondant au nom de "Un—Lézard" (*ibidem*, ["Un—Cerf", porte une enveloppe ou mecapal serpentiforme contenant l'effigie de Ñuhu]).

Le paquet sacré de *Ñuhu* faisait donc partie des cérémonies et des rituels de fondation qui ont conduit à l'établissement de la seigneurie décrite dans ce manuscrit. Un autre pèlerinage extraordinaire est retracé dans le document connu sous le nom de *Selden Roll*. Il s'agit de la fondation d'un sanctuaire impliquant quatre ministres du culte portant les bâtons cérémoniels et l'écrin divin de "Neuf—Vent" *Quetzalcóatl*. Dans ce manuscrit singulier, son auteur a reproduit le rituel de dépôt. Le faisceau sacerdotal a été posé sur un petit socle devant lequel se déroule la cérémonie du feu nouveau, rituel religieux servant à la refonte des dynasties seigneuriales et à l'intronisation du nouveau souverain.

Ainsi, à l'instar du *codex Zouche-Nuttall*, le *Selden* souligne l'introduction du culte de *Quetzalcóatl* par le biais de son paquet sacré qui, à son tour, servira au rituel de fondation d'une nouvelle colonie. D'après les différentes sources de type *codex* du Mexique central, il était coutumier de faire asseoir le fardeau funéraire sur un trône. De même, à la mort d'un *yya* mixtèque, la dépouille était placée sur un *petate* (en français : "siège") ou une base pyramidale toponymique, de sorte que nous considérons qu'il pourrait correspondre à l'ancêtre fondateur de la lignée dirigeante.



§. FONCTION ORACLIENNE

Ñu déterminait le signalement, c'est-à-dire le ou les éléments physiques, en particulier les tâches qui permettaient aux prêtres de recueillir et d'interpréter un oracle. Dans la cosmovision mixtèque, *Ñu* ne se substituait donc pas à son original, mais il se renvoyait à lui et permettait de mieux l'appréhender par certains traits de caractère, dans un rapport imagé qui l'unissait à son signifiant générique. Ainsi, dans le *codex Azcatítlan* (cf. f. XIX et XXI), les paquets sacrés sont confrontés à des questions qui intéressent la paix et la guerre (cf. López Austin, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México*, Mexico, 1998, p. 58) ; l'oracle pouvait exprimer la volonté divine par-delà du sanctuaire, notamment dans les préparations d'une succession dynastique (cf. *codex Bodley,* pl.13-Ia [les Seigneur "Huit–Herbe, Joyau–Coyote", prêtre sacrificateur, et "Un–Lézard" consultent le faisceau de l'ancêtre, le Seigneur "Quatre–Lézard, Aigle–Sanglant", fondateur de la lignée]). Les dépositions consignées dans la procédure inquisitoriale de *Yanhuitlán*, nous apprennent également que Don Francisco, gouverneur de *Yanhuitlán*, consultait ses fardeaux funéraires tous les soirs ; en tant que cacique, il maintenait l'ordre du cosmos indispensable à la subsistance, c'est-à-dire aux besoins existentiels des mixtèques par la pratique de rites anciens et l'art divinatoire. Le traitement mortuaire réservé aux restes de son épouse, *Doña Ana*, s'inscrivait dans la continuité de la pensée préhispanique par la communion et la vénération du sacré.

Nous estimons que ce rite devait correspondre à une ancienne coutume de préservation de l'ancêtre en tant qu'oracle. La possession, qu'on désigne au sens étymologique par le mot d'enthousiasme, était un état de grâce résultant de la parfaite observance des rites. Ces oracles étaient incompréhensibles pour le commun des mortels, et devaient être interprétés par des exégètes, prêtres qualifiés, présents à la consultation, qui remettaient ensuite au consultant une réponse écrite ou orale. Selon Hermenegildo, à *Pinotepa*, on consultait les ancêtres les plus anciens, car ils veillaient au maintien du verbe, de la coutume et de la tradition.

Ainsi, le fardeau funéraire de *Doña Ana* fut conduit dans une tombe traditionnelle aménagée au cœur d'une grotte. Selon la coutume autochtone, ce fardeau funéraire fut conservé dans le sanctuaire secret de son époux, accompagné des icônes et des paquets sacrés à qui le gouverneur avait conféré des noms calendaires pour recevoir des offrandes et un culte.

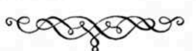
Suivant les pictographies mexicas, le souverain était reconnu comme un *ixiptla* ou *tlatoani*, autrement dit une incarnation des dieux (cf. López Luján et McEwan, "Introduction", dans *Montezuma II : Time and Fate of a Ruler*, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Conseil national de la culture et des arts, Mexique, 2010, p. 22). La divinité tutélaire du peuple mexica était *Huitzilopochtli*, dont la racine remonte à *Huitzilopoch*, un oracle-guerrier dédié au culte de *Tezauhtéotl*. Georges Balandier souligne l'existence d'une filiation entre les dieux et le *tlatoani*, dans l'exercice concomitant de ses fonctions politique et religieuse, sur laquelle reposaient les parentèles, en assurant la continuité avec les générations passées (cf. Marteen Jansen, 1982, *Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo : Codex Vindobonensis Mexicanus I, – Incidentele Publicaties 24 · Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos*, Amsterdam, CEDLA, vol. I/II. P. 288). Cristóbal del Castillo rapporte qu'à la mort du *tlatoani*, les restes étaient déposés à l'intérieur d'un fardeau funéraire, c'est-à-dire dans un *tlaquimilolli*, véritable réceptacle des forces sublimes concentrées dans un ou plusieurs objets métaphoriquement ou métonymiquement liés à la déité référente.

En substance, nous considérons que la préservation du faisceau nobiliaire, en tant que substitut corporel de l'âme souveraine, relevait d'une filiation mythique conventionnelle à travers laquelle l'ancêtre pouvait communiquer et servir d'oracle au fidèle qui le consultait (cf. 1599, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, traduction et étude de Federico Navarrete, *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Mexico, 1991, p. 53-55).





§. IV
PICTOGRAPHIES NON–ANTHROPOMORPHES



La majorité des paquets sacrés de forme sphérique non-anthropomorphe n'était pas attachée à des noms calendaires spécifiques ; notre étude s'est concentrée sur les cas relevés à *Tula* et *Teozacoalco* (cf. *codex Bodley*, pl. 12-V [temple des points blancs en tant que toponyme de *Tulà*]). Bien qu'il ne soit pas clairement établi à quelles figures panthéistiques correspondaient ces formes enveloppées, nous avons identifié qu'en réalité ce type de forme générique était consacré à des divinités locales. Ces éléments de la parure déifique, isolés ou associés à des objets, exerçaient une fonction sacerdotale, martiale, chronologique, oraclienne ou toponymique.



§. FONCTION SACERDOTALE

Certains attributs de *Ñuhu* ou de *Xipe Totec* apparaissent dans des scènes rituelles provenant surtout de manuscrits à contenu religieux comme ceux du groupe Borgia ; un ensemble pictographique composé de la coiffe *yopitzontli* faite de plumes de *tlauhquechol*, avec des éléments coniques et des bandeaux aux extrémités en fourche, posé sur un trône accompagnant les divinités de la région de l'Est (cf. *codex Borgia*, pl. 39). Au cours d'une des scènes rituelles enregistrées au huitième feuillet du *codex Vaticanus B* (cf. pl. 56 [Jarre ornée de plumes de *tlauhquecholli*]) un ensemble folié orne un récipient contenant de l'*octli* ; la scène est présidée par *Mayahuel*, la déesse de l'agave et régente de la huitième période du calendrier qui débuta au premier jour de l'Herbe. Une *manta* cérémonielle, attribuée à *Xipe* selon le nom calendaire qui l'accompagne, est décorée d'un *yopitzontli*, de plumes de *tlauhquecholli* et d'un cercle rouge bordé de blanc (cf. *codex Magliabechiano*, f. 4r°).

Certaines constructions contiennent des attributs panthéistiques telles que le temple dont le toit est surmonté du *yopitzontli* (cf. *codex Florentino*, vol. I, liv. 2, f. 26r° [prêtres avec encensoirs sur le temple de *Xipe Totec*]), plate-forme sur laquelle repose un *temalacatl* (terme nahuatl signifiant "roue de pierre") dans le *Códice Matritense del Real Palacio* (cf. pl. A 6lc) ou sceptre cérémoniel, *bastón de Xipe*, propre aux manuscrits mixtèques (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 16-II, pl. 17-II). Cet attribut est parfois accompagné d'un autre, associé aussi à *Xipe* et désigné sous le nom de *Caso haz de Xipe* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 18-II [glyphe toponymique du *bastón de Xipe*, fardeau funéraire de *Xipe*]). Le fait que ces attributs soient graphiquement associés à des constructions nous incite à émettre différentes hypothèses. Ainsi, ces objets conféraient à leur porteur un caractère divin, soit en tant que toponyme des centres cultuels [oratoires ou temples] dédiés à *Xipe*, soit des fiefs dont il aurait été le fondateur mythique ou réel, ne leur conférant qu'une valeur à la fois idéographique et phonétique ; l'attribut est un glyphe toponymique transcrivant le nom d'un fief formé à partir du théonyme.



§. FONCTION MARTIALE

La Déesse Pluie présidait à la naissance des ancêtres du *Yucu Ndodzo* (en espagnol : *Cerro del Quetzal*), l'actuel *San Pablo Huitzo* (cf. Manuel A. Hermann Lejarazu, *Codex Nuttall lado 2 : The history of Tilantongo and Teozacoalco, in Arqueología Mexicana, Códices special edition, Raíces, México*, 2008, p. 32). Le *codex Zouche-Nuttall* rapporte une étreinte entre la divinité et un silex ; elle présenta ensuite son enfant du nom de "Trois—Cane" devant le luminaire. L'enfant, devenu adulte, respecta des rituels et apporta les offrandes au paquet sacré du Temple du *Quetzal* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 9 [convention pictographique de la fonction martiale : faisceau enveloppé, lin blanc tressé, galon écarlate, nœud de *Xipe* au sommet]). Par la suite, deux personnages reçurent les insignes militaires du dieu solaire (*ibidem*, ["Aigle–Feu" et "Jaguar–Feu"]). Hermann estime que les offrandes placées devant le faisceau sacerdotal faisaient partie d'une préparation au rituel visant à acquérir la qualité de "Guerrier du Soleil" [*traduction*]. Selon ce qui précède, le paquet sacré possédait traditionnellement une fonction de légitimation des ordres militaires.



§. FONCTION CHRONOLOGIQUE

Dans des *codices Mendoza*, *Magliabechiano*, la *Matrícula de Tributos* et *la Rueda n° 4 de Veytia*, des attributs de *Xipe Totec* comme le *yopitzontli* (cf. *codex Mendoza*, f. 47r° [mois de *Tlacaxipehualiztli*], f. 13r° ; *codex Magliabechiano*, f. 90r° [*Yopitzontli*] ; *Rueda* n° 4 *de Veytia*) et les plumes de *tlauhquecholli* (cf. *codex Magliabechiano*, f. 90r°) transcrivent le mois de *Tlacaxipehualiztli*, date à laquelle sont payés certains tributs dans les livres de comptes mexicas. La présence de l'annotation *Tlacaxipehualiztli* près du *yopitzontli* confirme ce genre de fonction d'un attribut de *Xipe* (cf. *codex Mendoza*, f. 47).



§. FONCTION TOPONYMIQUE

Tout toponyme descriptif possède une virtualité symbolique, sur les plans religieux ou politiques. De multiples toponymes, théonymes ou cryptonymes, dont la signification était au moins perceptible, relevaient directement du fait religieux ; on songe aux innombrables hagiotoponymes et aux toponymes théophores si communément employés en Mésoamérique. Les signes pictographiques qui assument cette fonction sont les plus nombreux. Ils se composent dans les manuscrits de tradition pictographique mixtèque des ensembles transcrits par Alfonso Caso y Andrade comme suit : *Bulto* ou *Haz*, *bastón* et *maxtlatl* (*id est* pagne de *Xipe*).

Le paquet sacré faisait partie des références culturelles de la société Mixtèque de telle sorte que, dans certaines occasions, il fonctionnait comme un toponyme qui identifiait des lieux. Parmi ceux-ci, on trouve différents cas dans le *codex Bodley*, tels que le *Templo de los Bultos atado* /("Le Temple des faisceaux liés")/, qui font peut-être référence aux chefferies *Tututepec* ; *Cerro de las Puntas, trono y quimilli y cerro de 8 Flor ; el de Pedernal Casa de Paja con Coa-Quimilli*. Ainsi, au deuxième jour de la Maison, dans la troisième année du Roseau (cf. *codex Bodley*, planche 31-IIIa), le Seigneur "Quatre—Vent", fils des seigneurs "Six—Singe" et "Onze—Vent", a été reconnu dans la ville de *Tula*, possible *Cholula* (cf. Maarten Jansen, cité dans Hermann 2011, p. 128) et retourna ensuite à la *Mixteca* (cf. Caso, 1960). Ses parents, ses frères et sœurs furent sacrifiés sur ordre du Seigneur "Huit—Vent" qui assuma le gouvernement de leurs domaines (cf. Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca, Fondo de Cultura Económica*, Mexique, 2004, p. 46-47). Dans ce fragment, Caso identifie le paquet sacré au toponyme de *Pedernal Casa de Paja* avec *Coa-Quimilli* (cf. *codex Bodley*, pl. 3-I, 31-IIIa [convention pictographique de la fonction toponymique : paquet sacré enveloppé de lin blanc ; éléments circulaires tressés, amarres et des objets courbes surlignés en ocre jaune ; petites ramifications végétales au sommet]).

Dans le *codex Zouche-Nuttall*, un paquet sacré contenant les instruments pyriques, ainsi qu'un terrain de jeu de balle, un aigle et une colline, déterminent les toponymes *Cerro del Aguila* et *Cerro del Bulto Atado* (*ibidem*, pl. 89 [les seigneurs "Dix–Chien" et "Six–Maison" de la cité de *Jaltepec* furent offerts en sacrifice]). D'ailleurs, nous sommes enclins à penser que l'élément géographique rapporté contenant les instruments de *Xipe* pourrait se référer au faisceau de la forteresse de *Cerro del Águila*. Dans les manuscrits mexicas, ce sont les glyphes du *yopitzontli* comme enregistrés dans le *codex Mendoza* et la *Matrícula de Tributos* ou, moins souvent, ceux des plumes du *tlauhquecholli* comme dans le *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* (*id est* localité de *Yopico*), qui assument une fonction toponymique (*ibidem*, pl. 210) ; le système de notation graphique du *Memorial* est accompagné du nom *Yophico* (cf. *codex Mendoza*, f. 20r°), celle du *codex Mendoza* du nom *Chiepetlan* (cf. *Matrícula de Tributos*, f. 10r°). Le glyphe de *bulto*, ou *haz de Xipe*, caractéristique des manuscrits mixtèques, a été identifié et transcrit par Alfonso Caso sous le nom de "Royaume de *Bulto de Xipe*" et plus exceptionnellement lorsqu'il il est associé au glyphe de l'eau comme c'est le cas dans le *codex Vindobonensis* sous celui de "Royaume de la rivière à la gerbe de roseaux et de *Bulto de Xipe*" (*ibidem*, pl. 33-IVV).

Ce glyphe figure éventuellement isolé, comme dans le *codex Selden* II (*ibidem*, pl. 3-8 [glyphes toponymiques avec *bulto de Xipe*]), mais fait plus souvent partie d'un décorum qui réunit des éléments du paysage, des objets mobiliers ou immobiliers dont les représentations sont réalistes ou stylisées. Plaines représentées par un tapis de plumes (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 22-II, 30-II, 35-I, 38-I, 81-II), montagnes (cf. *codex Becker* I, pl. 11 ; *codex Vindobonensis*, pl. 38-I, 40-I ; *codex Zouche-Nuttall*, pl. 16-I, 22-bas, 68-III ["Douze–Mouvement, Tigre sanglant"], pl. 83-I) et arbres (cf. *codex Colombino-Becker*, f. 15 et 17-III), pierres (cf. *codex Bodley*, pl. 2-II, 18-I), épis de maïs (cf. *codex Vindobonensis*, p. 31-II), cours d'eau (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 33-IVV, *codex Nuttall*, p. 33-II ["Sept–Pluie, Tlaloc–Xipe, Coiffure de Cipactli"]) forment les éléments du paysage ; les silos à maïs (cf. *codex Vindobonensis*, p. 17-I, 22-II, 30-II, 35-I), berceaux (*ibidem*, pl. 5, 44-III) et glyphe identifié à une offrande (*ibidem*, p. 17-I, 18-II, 38-I) par A. Caso forment les objets mobiliers. Les plates-formes (*ibidem*, pl. 41-IV ; *codex Zouche-Nuttall*, pl. 18-II, 83-I ; *codex Bodley* 8-IV, 34-V ; *codex Selden II*, pl. 3-8) qui, selon les glyphes qui les décorent, sont des représentations urbanistiques de chefferies et des édifices cultuels contenant un *temazcal* (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 15-II, 31-I) ou des biens immobiliers (cf. *codex Becker* I, pl. 7, pl. 9 ; *codex Vindobonensis*, pl. 48-1 [visages recouverts du masque en peau et de l'ornement de nez en forme de *yopitzontli*]). Selon la lecture proposée par Alfonso Caso, l'ensemble constitué d'un *haz de Xipe* et d'un temple constitue le toponyme "maison de prières" [traduction] (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 48-1).

À l'instar du *codex Zouche-Nuttall*, le glyphe identifié et transcrit par l'archéologue mexicain sous le nom de *bastón de Xipe* forme probablement un toponyme ; l'objet est planté sur une plate-forme avec (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 18-II) ou sans (*ibidem*, pl. 16-II, 17-II) le glyphe de *bulto de Xipe*. Le glyphe constitué par le *maxtlatl* caractéristique de *Xipe*, dont la forme et la couleur rappellent celles des plumes de *tlauhquecholli*, s'associe à un jeu de balle (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 74-II). Le schéma de communication graphique, composé d'éléments aviaires et d'une urne (cf. *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc*, pl. 210), est désigné en caractères latins sous le nom de lieu *Yopico* dans le *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc*, manuscrit obéissant à une convention pictographique proche de celle des Mexicas. Cette séquence est à rapprocher d'un glyphe appartenant au *codex Vaticanus B* d'une toute autre tradition pictographique (cf. *codex Vaticanus B*, pl. 56). (Ce glyphe, composé d'une jarre pleine à ras bord d'*octli*, décorée de trois plumes de *tlauhquecholli*, posée sur une base constituée d'un crotale enroulé, présente aussi une fonction toponymique associée au sanctuaire de la déesse de l'agave *Mayahuel*)

Au feuillet 20r° du *codex Mendoza*, le glyphe *du yopitzontli* est accompagné de l'annotation *Yopico*. Le toponyme était également déterminé grâce à la connaissance approfondie du ciel nocturne et à l'astronomie. À titre d'exemple, l'astre Vénus dans sa maison astrologique qualifiait la position du Temple du Ciel de *Tilantongo*, dédié au culte du Seigneur "Neuf—Vent", et servait de point de repère géographique et spatial (cf. *codex Colombino-Becker*, f. 1 et 2-III). Selon Hermann (cf. 2011, p. 86), l'étoile du soir est située dans la sacro-sainte cité (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 16 [Dame "Trois—Silex" accompagnée du Seigneur "Cinq—Fleur" arrivèrent au lieudit *Cerro quemado y de la Estrella de Venus*]). La signification des toponymes mixtèques relevait donc de la construction mentale du monde mésoaméricain, qui n'était complètement lisible qu'au sein d'un ensemble toponymique structuré ; ils devaient être lus en contextes, et non isolément. Ainsi les toponymes actualisaient leur virtualité symbolique. Indissociables des sociétés humaines qui les créèrent ou les interprétèrent, ils reflétaient leur idéologie ; pour les antiques mixtèques, il s'agissait le plus souvent d'une symbolique politico-religieuse. Au croisement du réel géographique, de la langue et de la société, les fonctions toponymiques conservaient ou suggéraient des mythes de fondation, c'est-à-dire des mythes à partir desquels naissait l'histoire réelle ou imaginaire d'un État dynastique.



§. FONCTION FONDATRICE

Les faisceaux du vent, les instruments du feu ainsi que les sceptres processionnels, propres à *Xipe* et à la cosmologie, forment un ensemble qui apparaît comme une constante dans les fondations des cités-États. Par exemple, dans le *codex Zouche-Nuttall*, la fondation de *Tilantongo* est faite avec le faisceau d'instruments de l'élément feu. Dans le *codex Becker*, le rituel du feu nouveau est effectué pour la refondation de *Tilantogo*. Cela s'explique par le fait que la forme enveloppée remplissait une fonction dépositaire et symbolique du pouvoir étatique.

Les cérémonies permettaient de rappeler à chacun les valeurs fondatrices de l'État dynastique (cf. *codex Bodley*, pl. 11-14 [Principales lignées de "Huit–Cerf, Griffe d'Ocelot" et de Dame "Douze–Serpent", ses fils "Six–Maison", héritier au trône de *Tilantongo*, "Quatre–Chien" en tant que fondateur d'une nouvelle dynastie à *Teozacoalco*]) ; "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot" figure au rang de *Tecuhtli* de *Tulancingo* ; *ibidem*, pl. 13-Ia [le Seigneur "Quatre–Lézard, Aigle Sanglant", fondateur de l'État dynastique]). Les prêtres, maquillés en noir, brandissaient des objets matériels rituellement consacrés tels que l'oiseau, le fagot de copal et les instruments pyriques (cf. Hermann, 2008, p. 44) ; la présence du spectre cosmologique près du *bastón de Xipe,* mais également la dague de silex, confirment ce genre de fonction d'un attribut de *Xipe* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 16 [convention pictographique du paquet sacré], pl. 18 [le Temple du Serpent à Plumes accueille le "Neuf–Vent" enveloppé]).

Sur les planches 5-II et 6-II du *codex Colombino-Becker*, on devine un groupe de personnages accompagnant le Seigneur "Huit—Vent" à la refondation de *Tututepec* (cf. Manuel A. Hermann Lejarazu, 2011, *Códice Colombino*, édition facsimilé, maison d'édition Raíces, INAH, Mexico). Les personnages portent les symboles conférés [les fardeaux funéraires] par Dame "Neuf—Herbe" auxquels était rattaché le *Dzutusandidzoñuhu*, c'est-à-dire le titre donné au prêtre chargé de porter le *ñuhu* enveloppé (cf. Francisco Alvarado, 1962 (1593), *Vocabulario en lengua mixteca, Casa de Pedro Ball*, Mexico, p. 185b, cité par Pohl, 1994, p. 32 ; Evangelina Arana et Mauricio Swadesh, "*los elementos del mixteco antiguo, Instituto Nacional Indigenista*", *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Mexico, INI–INAH, 1965, p. 138).

Nous en avons discuté, les arbres ont joué un rôle de premier ordre dans la relation avec les quatre directions de l'univers dans la fondation de *Tututepec* et *Tilantongo* (cf. Hermann, 2011, p. 101, 132). Dans le document inquisitorial, il est aussi question de trois arbres plantés dans les jardins du cacique, à travers lesquels le Don Francisco consultait les dieux (cf. *Proceso inquisitorial de Yanhuitlán* 1544-1546, exp. 5, f. 118r). Les paquets sacrés de *Jaltepec* munis d'un œil présentent des similitudes formelles avec l'arbre sacré originel illustré sur la planche 3-II du *codex Selden*, d'où est né l'ancêtre fondateur de la dynastie (*ibidem*, pl. 3-III) ; l'arborescence, propre à la notion d'Arbre du Monde, devait posséder une connotation similaire aux nombreuses pictographies qui assument cette fonction. Rodríguez Cano, quant à lui, considère qu'ils correspondaient à des rituels fondateurs de trois lieux-dits non encore géolocalisés (cf. *codex Colombino-Becker*, f. 18, 19-III).



§. FONCTION ORACLIENNE

Dans la ville d'*Achiutlá*, le *fray* Benito Hernández, selon Burgoa, aurait mis à jour l'un des cultes fondamentaux pratiqués dans ces terres lointaines : la religiosité à l'idole connue localement sous l'antonomase d'*El Corazón del Pueblo* /("Le Cœur du peuple")/. Le paquet sacré qui aurait servi d'oracle, était consulté et vénéré avec une grande dévotion aussi bien par la noblesse que par les montagnards (cf. Burgoa, 1674, ch. XXIII, XXVI et XXVII). Les signes pictographiques qui assument cette fonction se retrouvent notamment dans l'épopée de "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot". Le souverain, après avoir reçu l'ornement de nez appelé *tecuhtli* des mains des prêtres de *Tilantongo*, déposa une offrande aux ancêtres fondateurs de *Monte que se abre* (cf. *codex Vindobonensis*) ; une glose identifie les fonctions prophétesses aux paquets sacrés (cf. *codex Bodley*, pl. 9-I ["Quatre–Lézard" et "Un–Mort"]). L'auteur de cet ensemble de feuillets reliés présente un agencement des pouvoirs conférés à "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot" (*ibidem*, [convention pictographique de la fonction prophétesse : forme sphérique enveloppée]) comme seul titulaire de prérogatives de puissance oraclienne et de nouvelles attributions pour anticiper et assurer le contrôle de cette cité (*ibidem*, planche 13-Ia).

Le *Colombino-Becker* offre aussi des signes pictographiques qui déterminent la frontière de communication entre l'oracle et son interprète (cf. *codex Colombino-Becker*, feuilles 5-III). Dans ce cahier, le Seigneur "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot", après avoir rendu visite à la prophétesse "Neuf—Herbe" (cf. John M. D. Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices, Vanderbilt University*, Nashville, Tennessee. 1994), part à la conquête de *Tututepec* et emporte avec lui les symboles sacrés qui lui ont été conférés, à savoir un bouclier crânien, le sceptre cosmologique et un colimaçon à bandes rouges (cf. Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Colombino*, édition facsimilé, ed. Raíces, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Mexique, 2011, p. 101). Alfonso Caso interprète cette pictographie comme appartenant à l'*antapasado*, ce qui ouvre la possibilité à certains fardeaux funéraires contenant des reliques d'ancêtres oints d'avoir revêtu la fonction d'oracle.

Selon Manuel Hermann Lejarazu (cf. *codex Nuttall lado 2: The history of Tilantongo and Teozacoalco, in Arqueología Mexicana, Códices special edition, Raíces*, Mexico, 2008), le *codex Zouche-Nuttall* met en évidence la fonction oraclienne comme une étape clef précédant un mariage entre membres élitaires et, d'autre part, confirme le rôle d'interface de communication entre le monde des vivants et celui des ancêtres fondateurs (*ibidem*, pl. 18 ["Douze–Vent" descendit sur le plan terrestre pour demander en épousailles la fille de Dame "Trois–Silex", qui, en tant qu'ancêtre déifiée, demeurait au tréfonds de la rivière d'*Apoala*. Au seuil de la caverne submergée, le faisceau porte en surimpression les instruments pyriques]).



§. FONCTION NUPTIALE

Les signes figuratifs ou symboliques font partie des composantes rituelles qui participaient à la célébration des noces élitaires (cf. Ferdinand Anders, Jansen Maarten, G. Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos : libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis : Codex Vindobonensis Mexicanus 1, Oïsterreichische Nationalbibliothek*, Vienne, 1992). Illustrés dans le *codex Zouche-Nuttall*, les paquets sacrés présidaient aussi à la naissance royale pour légitimer l'héritier dans ses nouvelles fonctions (*ibidem*, pl .15 [Seigneur "Huit—Vent"]). Un cas d'espèce enregistré est celui de la Dame "Trois—Silex" qui donna naissance au souverain de *Tilantongo* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 16) ; à côté d'elle furent déposés les attributs de la fonction nuptiale, l'un propre à *Xipe Totec*, l'autre, identifié à un *temazcal*, peut-être une figure allégorique du ventre maternel en gestation.

Les paquets sacrés de *Ñuhu* et les instruments pyriques du feu nouveau formaient un ensemble qui apparaît comme une constante dans l'établissement des nouvelles parentèles ; la présence du spectre cosmologique près du *bastón de Xipe* confirme ce genre de fonction d'un attribut de *Xipe*. Ainsi, pour donner suite à la déclaration de filiation de Dame "Sept—Mort", le Seigneur "Huit—Vent" épousa en secondes noces Dame "Dix–Biche" de *Suchixtlán*.

Le couple est identifié aux parents de Dame "Neuf—Vent" assumant le rôle d'interface rituélique du tabac en l'honneur du *Ñuhu* (de *Jaltepec*) (cf. *codex Selden*, pl. 5-I [la souveraine Dame "Neuf–Vent" offre du copal et du tabac au *Ñuhu enveloppée* au Temple d'*Añute*]).

De la même manière, un acte en deux séquences relate les noces de "Quatre—Mort" avec "Onze—Singe, Toile d'Araignée—Joyau", souveraine de la chefferie *Flores Blancas-Piedras con Ojos – Bulto de Xipe* ; l'écrin de *Xipe* apparaît comme une linguistique sur la représentation de la stèle nuptiale (cf. *codex Bodley*, pl. 17-I, 18-I). Dans le *codex Zouche-Nuttall*, le Seigneur "Douze—Vent" apporte devant la Dame "Trois—Silex" le Seigneur "Neuf—Vent" enveloppé avec les instruments du feu pour demander sa fille en épousailles (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 19a et 19b). Un autre exemple identifié dans le *codex Vindobonensis* est celui des noces du Seigneur "Un—Fleur" et de Dame "Treize—Fleur" de *Apoala* (cf. *codex Zouche-Nuttall*, pl. 18), au cours desquelles la croisée des sceptres de *Xipe* était faite (cf. *codex Vindobonensis*, pl. 35). Présents dans les rituels préexistant aux noces royales ou avant d'assumer la gouvernance d'un État dynastique, les nobles respectaient un certain nombre de rituels prénuptiaux. Une autre interprétation renvoie aux différentes pratiques de préparation, d'offrandes et de sacrifices rendus aux paquets sacrés avant toute intronisation des futurs souverains, cela étant observé dans différentes séquences manuscrites (cf. *codex Selden*, pl. 5-II, 8-II ; *codex Bodley*, pl. 11-14 ["Huit–Cerf, Griffe d'Ocelot" s'unit à Dame "Douze–Serpent"]). Nous considérons que lorsque la reliure de la divinité était accompagnée d'une fonction nuptiale, le faisceau de *Xipe* présidait aux alliances et filiations, placé à l'intérieur du temple, suivant une convention de scène propre aux divinités enveloppées (cf. *codex Bodley* [convention pictographique de la fonction nuptiale : le faisceau est scellé en son centre par un "Nœud de *Xipe*" ; les draperies sont teintes d'ocre et de rouge ; des galons au pinacle]).



§. V
PICTOGRAPHIES FUNÈBRES

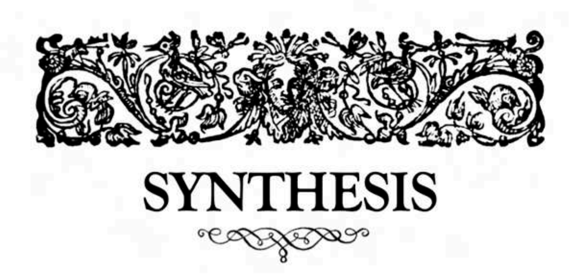


Le *codex Zouche-Nuttall* nous a appris que la préparation du corps relevait de la maîtrise des prêtres embaumeurs. Les effets personnels du trépassé et les restes de son humanité tels que les ongles et les mèches de cheveux servaient à la composition du fardeau funéraire. La dépouille était ornée de ses insignes fondés sur l'ordre hiérarchique, un portrait en mosaïque de turquoise ou bien en pierre de jade recouvrait le visage du défunt, une pierre *chalchihuite* était introduite dans la cavité buccale ; dans certains cas, le corps entier était préservé. Le bandelletage consistait à envelopper le matériel mortuaire sous différentes couches de tissus colorés ; les dessins iconographiques présentaient quelques traits distinctifs, bien qu'il y en ait un récurrent caractérisé par des crochets ou des virgules semblables à ceux qui, dans d'autres contextes mésoaméricains, traduisaient un anthroponyme. Les funérailles duraient quatre-vingts jours.

Le *codex Bodley* rapporte le cas d'un rituel funéraire où une suite de quatorze personnages fut mise en terre ; cet acte solennel semble avoir été lié à un rituel chamanique placé sous l'égide de Dame "Six—Singe". Des chants funéraires accompagnaient le trépassé rendu muet dans son dernier soupir ; cette cérémonie semble avoir été placée sous l'autorité de Dame "Sept—Fleur", figure patronnesse des chefferies *Juego de Pelota* et *Peña del Tabaco Ardiente*, morte au combat lors de la guerre primordiale baptisée *Guerra del Cielo.* Il semble que la coutume ait été d'exhiber publiquement les souverains enveloppés. Ces derniers siégeaient sur un socle, un banc ou un trône dans le respect des honneurs funèbres dus à leur rang social. Parfois, le fardeau funéraire reposait sur un tapis ou un pétate, exposé à l'intérieur d'une enceinte crénelée, peut-être liée au *yuhuitayu*, le siège du pouvoir du souverain "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot" inhumé à *Mitlatongo.* Nous estimons que les fardeaux mortuaires, exhibés au sommet d'une base pyramidale ou d'un édifice cultuel, faisaient office de réceptacle du culte panthéiste ; les fardeaux mortuaires, dont le traitement funéraire est le plus détaillé impliquent le frère de "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot" et la descendance de Dame "Huit—Singe".

Peu de cas font mention d'holocauste. Les *codices Nuttall* et *Becker* enregistrent la double crémation du Seigneur "Douze—Mouvement" enveloppé ; selon la lecture qu'en donnent Caso et Hermann, les fardeaux funéraires du couple fondateur "Quatre—Mouvement" et "Sept—Fleur" furent incinérés, bien qu'à notre connaissance, il n'existe pas d'éléments significatifs permettant d'accréditer cette identification ; nous considérons que cette séquence met en valeur une transcendance divine. Dans les mythes de l'Altiplano central, il est dit que les dieux furent immolés à l'aube de la création du Soleil et de la nouvelle humanité, leurs restes, métamorphosés en faisceau. Selon Burgoa et la procédure inquisitoriale de *Yanhuitlán*, les fardeaux funéraires déposés dans des sépulcres ou des grottes étaient commémorés chaque année ; selon le *codex Zouche-Nuttall*, l'un de ces exemplaires loge au creux d'un tertre sanctifié. On leur remettait différentes offrandes, des aliments, du cacao, du pulque, des étoffes, des couronnes ou des colliers de fleurs, des breuvages, l'abnégation, y compris des sacrifices d'animaux, en particulier des oiseaux, et des sacrifices humains ; le tout accompagné de prières lamentatrices.





SYNTHESIS



U moyen de matériel archéologique et d'une documentation ethnologique recueillie aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, nous sommes en mesure d'affirmer que les paquets sacrés à caractère réellement religieux étaient de deux sortes. Les uns trouvèrent leur raison dans l'observance régulière et le culte divin, les autres, certainement plus tardifs, se rapportèrent à un paradigme bien établi dans un système organique, dans lequel des abstractions appartenant à un monde ouranien ou chthonien, douées de qualités de transcendance qui les firent coexister avec des êtres de même rang et dotées d'attributs, notamment anthropomorphes, se manifestaient dans leurs missions auprès des hommes, avec lesquels elles entraient en relation pour orienter leur existence ou pour satisfaire leur besoin de communication et dont elles recevaient un hommage cultuel.

L'un des cas les plus patents qui nous est offert par le *codex Bodley* regarde le fardeau funéraire du souverain "Quatre—Lézard, Aigle Sanglant" qui fut enveloppé suivant la convention de forme et attaché à un nom calendaire avant de servir d'oracle au Seigneur souverain "Huit—Cerf, Griffe d'Ocelot". De même, les témoignages consignés dans le *Proceso inquisitorial de Yanhuitlán* révèlent que le *Xioco* domestique, consulté par Don Francesco et auquel le cacique se confiait avant sa sortie nocturne, se référait en fait à une figure ancestrale élevée au rang de déité, gardienne des lieux, et qu'en conservant le fardeau funéraire de son épouse défunte, il servait le même dessein ; les sources mixtèques mentionnent que chaque localité rendait un culte singulier à sa divinité de tutelle. Dans le cas étudié à *Xicayan*, le peuple vénérait une icône de pierre connue sous le nom de *Yyacoo* qui désignait à la fois le dieu, le souverain et l'oracle, c'est-à-dire le Seigneur "Un—Serpent".

Il est constant que les matériaux lithiques servaient d'interface de communication entre le monde des vivants, les ancêtres mythologiques et les figures placées au-dessus de la nature et protectrices de la communauté. Barbro Dahlgren de Jordan suggère que la grande diversité des théonymes était autant d'invocations silencieuses, parfois étouffées, cachées mais reflétant une seule et même réalité ; les dieux de chaque communauté faisaient écho aux ancêtres élevés au rang de déité. D'ailleurs, selon la grammaire d'Evangelina Arana et de Mauricio Swadesh, dieux et nobles recevaient des appellations issues du calendrier sacré ; *i'ya* établissait ainsi une corrélation nominale entre les titres de noblesse et l'état de ce qui était sacralisé. La naissance des chefs de lignée était entourée d'une série de présages qui renvoyaient à leur origine sacrée ; de même, certains paquets sacrés ne portaient qu'un seul nom calendaire comme unique trait distinctif faisant référence à la divinité enveloppée. Ces objets cultuels incarnaient donc la gloire des figures patronnesses locales transcendées en tant que dignités communales.

Dans la continuité du culte, le linceul devait accueillir les restes royaux constituant communément les reliques sublimées par le paquet sacré. En tant que tels, les témoignages consignés dans le *codex de Yanhuitlán*, les mythes compilés dans les *codices Selden*, *Zouche-Nuttall* et *Becker*, mais également le matériel exhumé, mené en même temps que la fouille de la sépulture archéologique I15 à *Teposcolula*, nous ont fourni un complément précieux d'informations pour comprendre pourquoi la quantité et la qualité des oboles dépendaient de l'importance du défunt. Ces échantillons sont à rapprocher avec le rite funèbre mexica ; le corps était assis en position fœtale couvert d'un linceul ou *lienzo* (en orthographe espagnol). Georges Balandier souligne l'existence d'une filiation entre les dieux et le *tlatoani*, c'est-à-dire l'incarnation d'une divinité dans l'exercice concomitant de ses fonctions politiques et liturgiques, sur laquelle reposaient les parentèles, assurant la continuité avec les générations passées. Cristóbal del Castillo rapporte qu'à la mort du *tlatoani*, à l'instar d'un *ixiptla* mexica, les restes étaient déposés à l'intérieur d'un fardeau funéraire, c'est-à-dire dans un *tlaquimilolli*, ou, de manière plus générique, versés dans des urnes cinéraires, véritables réceptacles des charges magiques concentrées dans un ou plusieurs objets creux métaphoriquement ou métonymiquement liés à la déité référente.

Céramiques et coquillages mais aussi masques mortuaires et pierres gemmes accompagnaient ainsi le défunt oint dans sa métamorphose funèbre, de sorte que ses restes, ossements ou cendres, formaient un objet de vénération et de culte ; parmi les matériaux de fouille exhumés dans la grotte de *Chalcatongo,* un codex relatait la genèse des souverains déifiés et de leur descendance. Suivant l'analyse fort judicieuse de Mircea Eliade, nous estimons que les fardeaux funéraires embrassaient le concept de hiérophanie, en ce sens qu'ils relevaient de la plus haute manifestation du sacré développée dans les sociétés mésoaméricaines. Dans ces objets où résidait l'humeur sublime, et avec elle, le pouvoir et l'autorité, le matériel caché entre les différentes couches de tissus retenait la substantifique moelle de la religiosité ; tel un reliquaire, l'enveloppe contenait les divinités qui y résidaient. Sur Terre, les augustes écrins occupaient des espaces *sui generis* tels que les grottes, les ravins, la cime des tertres et les escarpes en temps de pérégrination. Les sources archivistiques des XVI et XVIIe siècles rapportent également l'existence de *sotarreños* /("salles souterraines")/, peut-être des oratoires privés utiles au suivi des rituels prohibés après l'arrivée des Conquistadores ; il existe plusieurs parangons du crypto-paganisme, comme celui rapporté par Francisco de Burgoa alors en mission à *Quegolani*. Dans d'autres cas contemporains de la Conquête, les ministres du culte veillaient à déposer les paquets sacrés dans les parties les plus inaccessibles du sanctuaire ; le faisceau d'*Achiutlá* et les idoles d'*Ixcatlán*, *Ácatl* et *Océlotl* en sont une parfaite illustration.

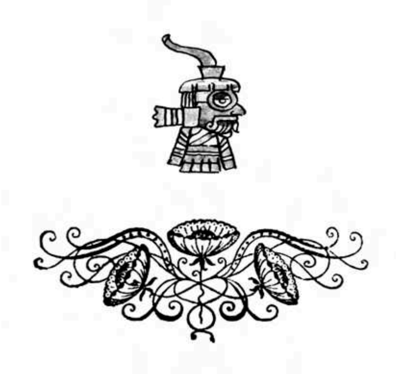
Ce que nous estimons avoir vérifié, c'est l'existence de différentes conventions formelles consacrées à un rituel, une cérémonie ou à une divinité particulière, avec une orientation religieuse spécifique. C'est le cas des offrandes et des sacrifices remis par les princes électeurs aux paquets sacrés lors des cérémonies d'intronisation à des fins de légitimation de leur fonctions politiques et sacerdotales. Les fardeaux funéraires communautaires étaient légués aux héritiers d'appartenance aristocratique s'inscrivant dans une relation lignagère avec leur divinité de tutelle et leur parentèle supposée ou réelle à une caste élitaire. En tant qu'objets centraux des rituels et des cérémonies d'intronisation, les seigneurs de l'État dynastique vénéraient ces ancêtres fondateurs qui leur conféraient la légitimité dans l'assumation et l'exercice du pouvoir temporel, en plus de toutes les fonctions déjà rapportées. À cette solennité, répondait donc la prérogative de gouverner en tant que droit divin hérité d'une arborescence généalogique relevant d'une origine surnaturelle.

Dans un sens plus profond, disons que la forme enveloppée se définissait comme l'incarnation véritable, peut-être même vivante, de la mémoire du souverain décédé. Nous considérons que cette relation étroite a été instituée pour sceller l'union entre ces objets cultuels et le dirigeant de la cité-État ; en conséquence, le souverain en fonction se donnait pleinement à eux, comme dans le cas du Seigneur "Dix—Roseau" illustré dans le *codex Selden*, c'est-à-dire que le légataire de la souveraineté religieuse ou civile était rendu responsable du culte et des soins prodigués aux écrins divins dans chaque acte transcendantal de la vie en communauté. Dans l'observance du rite, les prêtres accomplissaient le dépôt cérémoniel et sacrificiel suivant la convention d'offrande de tabac et de fagots de plantes magiques plus que médicinales tel que le copal. Ils effectuaient également des sacrifices aviaires, en particulier des cailles ; les autosacrifiés se perçaient la langue et le lobe auriculaire. Selon Francisco de Burgoa, la coutume voulait que les adeptes de l'autosacrifice usent de certaines épines de maguey ou d'aiguillons en os ou bien encore de dards de raie manta. Placées dans des assiettes contenant le sang du dévoué, les aiguilles étaient ensuite enveloppées pour servir à la composition d'une liasse mortuaire ; la pratique culminait avec la remise du matériel sacrificiel à la divinité honorée. Martha IIia Nájera Conrado souligne que l'autosacrifice était un moyen de pénétrer dans le sanctuaire. Nous considérons que de tels objets n'étaient pas associés à une hiérophanie, mais impliquaient une équation avec les grands rituels sacrificiels de la décapitation à la cardiectomie. À la tête des prêtres était placé le grand-prêtre ou souverain sacrificateur, qui, à l'aide d'un poignard en silex ou en obsidienne, tranchait la tête du consacré agenouillé ; le prêtre pratiquait également une incision pour extraitre le cœur palpitant de la cage thoracique de la victime allongée, le dos contre un autel sacrificiel.

C'est grâce à cette dynamique seulement que les forces primitives de la nature pouvaient s'élever à la dignité de déités, en effaçant de la mémoire des hommes leur origine élémentaire ; que tel animal totémique pouvait soit revêtir l'un des aspects de la divinité, soit évoluer en un de ses attributs ; que les rivalités entre hommes pour imposer leurs doctrines notamment par la guerre de conquêtes et d'annexions se changèrent en luttes intestines des dieux venant parachever le chœur d'un Panthéon syncrétique ; la figure et la légende d'une idole pouvaient s'enrichir de l'apport d'une qualité étrangère ou d'âge différent telle la cérémonie sacrificielle de *Tlacaxipeualitzli* pratiquée en l'honneur de *Xipe Totec*, le "Seigneur écorché" [*traduction*], divinité d'origine mixtèque que les Mexicas, après en avoir conquis progressivement

les diverses seigneuries entre le XIVe siècle et le XVIe siècle, adoptèrent comme une autre manifestation de *Tezcatlipoca*, à l'occasion de l'équinoxe de printemps. D'ailleurs, Tomás de Torquemada n'a-t-il pas relevé avec justesse que les peuples du Nouveau Soleil avaient réussi à tirer des rites, du post-natal et du funéraire, cette substantifique moelle où l'origine et la fin s'exprimaient *in situ* de manière indissociable, où une scène élémentaire préfigurait le retour *in utero* d'un mort revenant sous la forme d'un nouveau-né, dans le temps cyclique *ad infinitum* ?

Oui, cette dynamique fut universelle, visant toujours à s'attirer les bonnes grâces des dieux par l'entremise d'une icône étroitement liée aux attributs cosmologiques et cosmogoniques tels que les instruments pyriques du feu nouveau, le *bastón cosmológico* et le *bastón de Xipe*. Le sang versé permettait à la divinité d'entretenir les cycles ; dans la cosmovision mésoaméricaine, ce liquide assez épais, d'une couleur d'un rouge tantôt clair et vermeil, tantôt obscurci, qui remplissait le système entier des vaisseaux artériels et veineux, œuvrait à la fertilisation des sols indispensable au développement du vivant.





ELON les données obtenues, nous pouvons affirmer que le culte du paquet sacré faisait partie d'une religiosité native commune à différentes contrées d'un territoire qui comprenait la zone centrale actuelle du Mexique, l'isthme de Tehuantepec, la péninsule du Yucatán, mais également le Guatemala, le Belize, le Salvador et la côte pacifique du Honduras, du Nicaragua et du Costa Rica jusqu' au golfe de Nicoya ; la vénération de caractère religieux accordée à cet objet privilégié ne se voulait pas une pièce funéraire mais la plus grande évocation du sacré. La plupart des populations autochtones s'attachèrent à protéger et faire perdurer leurs cultes religieux face aux colonisateurs européens, notamment dans le symbolisme et les traditions culinaires. Pour cette raison, la compréhension de leur mécanisme est un indispensable aux spécialistes du fait religieux.

Chez les Mixtèques, la notion d'écriture est généralement associée à la parole, et lorsqu'une graphie échappe à l'emprise du verbe, on parle alors de proto-écriture ou l'on renvoie tout simplement son étude au domaine de l'iconographie ou à l'histoire de l'art. Si la plupart des systèmes d'écriture consistent à enregistrer graphiquement ce que l'on conçoit, cela ne veut pas dire que tous ces systèmes soient liés à la parole et qu'on ne puisse concevoir d'écriture en dehors du langage. Ceci pourrait bien n'être qu'un problème de terminologie sans importance, s'il n'impliquait un rejet implicite de l'image comme instrument de cognition, et l'idée que l'on ne peut penser clairement qu'avec des mots. Si la tyrannie des mots s'est fait sentir dans une culture du *logos*, il n'en fut pas de même en Mésoamérique et plus spécialement dans la culture nahuatl où l'image s'est accordée au verbe, établissant ainsi une relation complémentaire qui caractérise son expression orale ainsi que son écriture.

Avant même d'acquérir la notion d'icône, l'homme premier, pour se soustraire à l'ensemble de la réalité matérielle, à ces puissances qu'il croyait surnaturelles ou se les rendre favorables, eût recourt à certains symboles, à certains rituels, de caractère magique plus que religieux. La mort, cette cessation de la vie, fut ce changement d'état si marqué, si redouté, qui n'est dans la Nature que la dernière nuance d'un état précédent, qu'il ne pouvait qu'inspirer l'homme. Il restait donc à l'homme qu'il s'accoutumasse à envisager ce phénomène sans effroi, puisqu'il ne révélait rien qui ne soit préparé par tout ce qui la précède.

— Et puisque la mort est aussi naturelle que la vie, pourquoi donc lui fallait-il frémir si fort ? Symbole des possibilités de l'être, le cocon que file la cochenille cotonneuse (*Grana-silvestris*) ou de certains lépidoptères pour s'y transformer en chrysalide fut la réponse appropriée à une crise existentielle manifeste. Loin d'être vêtus des peaux de bêtes hirsutes dont l'imagerie romanesque du XIX[e] siècle les a fait paraître, les hommes premiers portaient des vêtements tissés et ajustés sans doute par bio-inspiration, dans un changement de paradigme qui les conduisirent à s'inspirer de la nature pour développer de nouveaux systèmes sociaux et soulager leurs maux. (Aujourd'hui, il est admis que les peaux et les fibres végétales ont été utilisées comme habit dans des régions au climat très contrasté, également conçues pour servir aux rituels religieux, plus communément pour marquer les différences de rang social et de valeurs jusqu'alors inconnues.)

Ce qui a rendu à jamais célèbres les Mixtèques et leurs circonvoisins zapotèques, fut naturellement la culture de la cochenille. Cette exploitation dénote de la part des habitants du *Mixtécapan* un réel savoir-faire et une connaissance approfondie des choses de la nature, car non seulement l'insecte qui fournit la matière colorante si recherchée, mais aussi la plante qui sert à son développement, sont inconnus à l'état sauvage. L'origine de cette manufacture n'a donc pu être que le fruit d'une connaissance empirique née de l'expérimentation d'observations suivies et d'une sélection habilement pratiquée, sans doute provenant de la cochenille sauvage (*Dactylopius tomenfosus*). L'enveloppe soyeuse inspirée du travail des cochenilles fut donc l'une de ces manifestations religieuses les plus significatives, peut-être la première d'une antiquité lointaine où les hommes premiers restaient jusqu'alors démunis face aux choses de la nature, parmi les créatures les plus marginalisées et vulnérables d'un territoire qui deviendra la Nouvelle-Espagne. De cultures de chasseurs-cueilleurs, soumis au climat chaud et humide des forêts tropicales, les ancêtres naturels des natifs du Nouveau Monde portaient une nudité presque honteuse, voilée par la pudeur évangéliste, qui subsiste encore dans les tribus isolées de l'Amazonie.

Lié au culte des ancêtres, le fardeau funéraire était présent dans les différentes chefferies de la Mixtèque. Sa qualité, résultant de ses constituants, de sa structure, concrétisée par les lignes et les surfaces qui le délimitaient, susceptible d'être appréhendée par la vue et le toucher, et permettant de le distinguer des autres objets indépendamment de sa nature et de sa couleur fut enregistrée dans les codices par la convention de la liasse,

qui comportait parfois l'insigne ou le nom calendaire de son porteur. Le bandelletage était intégré à la cosmovision préhispanique, à travers laquelle les populations du Nouveau Monde cherchaient à satisfaire les besoins fondamentaux tels que la propitiation de la pluie, la fertilité de la terre, la protection et l'appartenance à une histoire sacrée. Ces objets étaient donc associés à l'identité du peuple à l'époque coloniale et aux *yuhuitayu* pendant la période postclassique.

Nous estimons que le paquet sacré fut une abstraction définie comme un symbolisme sacré, encore représentationnel des quatre éléments fondamentaux associés à deux paires de qualités contraires [chaud / froid ; sec / humide]. Suivant la vision du monde précolombien, ces éléments démiurgiques, mutuellement antagoniques, pour coexister, devaient s'accorder, c'est-à-dire s'équilibrer. Tout déséquilibre mineur entraînait des sinistres météorologiques, tout déséquilibre majeur menaçait la cohésion du cosmos. Le faisceau, par ses composants propres à sa confection, unissait ces éléments dans un tout cohérent. Telle une divinité médiatrice, le faisceau devait gouverner à l'équilibre du corps physique, psychique et social. À cet *eidôlon* des ignorants, piège de l'apparence auquel se prenaient les évangélisateurs, s'opposait donc l'*eikôn* autochtone qui, tel un paradigme *extra naturel* menait du visible à l'invisible et reproduisait, trait pour trait, la structure des corps. Les faisceaux sacerdotaux n'étaient pas seulement des moyens d'accès à la connaissance des êtres incarnés, ils constituaient le tissu même de la réalité sensible. Ainsi, le contenant et le liage n'étaient pas toujours directement associés à l'essence d'une déité, mais pouvaient aussi consister en un acte de clôture d'une activité rituelle comme en témoigne la pratique du Nœud de *Xipe Totec*.





RITUELS ET SYMBOLISME
des
MIXTÈQUES
en Mésoamérique

BIBLIOGRAPHIE



ACUÑA, René, 1984, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Antequera, vol. I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

___________, 1984, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Antequera, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

___________, 1986, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Mexico, vol. III, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

AGN, Archivo General de la Nación, Département des Manuscrits, branche "Inquisición", vol. XXXVII, exps. 5, 7, 8, 9, 10 et 11.

AGI, Archivo General de Indias, Mexico, nº 882.

ALARCÓN De, y Mendoza, Hernando Ruiz, 1952 [I629], Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, noes, commentaires et études de Francisco del Paso y Troncoso, eds. Fuente Cultural, Mexico, Introduction par María Elena de la Garza, Secretaría de Educación Pública, Mexico, 1988, ch. II, VI,VIII.

ALCALÁ De, Jerónimo, Francisco Miranda, Jean-Marie Gustave Le Clézio, 2008, Relación de Michoacán, El Colegio de Michoacán, – Indians of Mexico –, Mexico, ch.II, XVI, XXV, XXVIII, XXXV.

ALVA IXTLIXÓCHITL De, Fernando, 1985, Obras históricas vol. I, ed. Edmundo O' Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando, 1949 [I525-I606], Crónica mexicáyotl, Adrián León, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico.

ALVARADO De, Francisco, 1962 [I593], Vocabulario en lengua mixteca, reprod. facsimilé de Wigberto Jiménez Moreno, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Casa de Pedro Ball, Mexico.

ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen, Gabina Aurora Pérez, Luis Reyes García, 1992, Crónica Mixteca: el rey 8-Venado Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacoalco-Zaachila, Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, Espagne, Autriche, Mexique, Códices Mexicanos, II.
___________, 2004 [1992] [1952], Origen e historia de los reyes mixtecos : libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis : Codex Vindobonensis Mexicanus (Codex Yuta Tnoho), 1a ed., Códices mexicanos, Madrid : Sociedad Estatal Quinto Centenario ; Graz : Akademische Druck und Verlagsanstalt ; México, Distrito Federal : Fondo de Cultura Económica.

ANONYME, I539, Manuscrito tradicional indígena. Ídolos del templo de Huitzilopochtli, Archivo General de la Nación.

ANONYME, 1906, Diccionario de la Moda Elegante, Vocabulario Usual y de la Salud.

APIAN, Pierre, I529/I544, La Cofmographie de Pierre Apian, Doctevr et Mathematicien Tres Excellent, traduicte de Latin en François par Gemma Frifius.

ARANA, Evangelina, Mauricio Swadesh, 1965, "los elementos del mixteco antiguo, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia", Mexico, INI-INAH, p. 92, 138.

ARELLANO, Alfonso, Cortés Carmen, Diego Luna Laura, Reyes Gonzalo, Rodríguez Cano Laura (coord.), 2012, article : Las fuentes etnohistóricas para el estudio de los nombres de las divinidades mixtecas, in Seminario de Documentación y Análisis de Textos en lengua indígena.

AUBIN, Joseph Marius Alexis, 2019 [1884], "Mémoires sur la peinture dydactique et l'écriture figurative des Anciens Mexicains" , Paris: Imprimerie nationale, "Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos", México, Universidad nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009). Un projet du Santo Domingo Center for Excellence in Latin American Research, SDCELAR, Ancient Writing, Contemporary Voices : Decolonising the Mesoamerican Quincentenary.

AYALA, Maricela Falcón, 2002, Merle Greene, [1972, 1988], "manuscrito inédito" cité par Maricela Ayala, El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal, Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, n° 27, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

BALSALOBRE De, Gonzalo, 2008 [I654], Hechicerías e idolatrías del México antiguo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, Mexico.

BARABAS, Alicia et Bartolomé Miguel A., 1999, Configuraciones étnicas en Oaxaca, vol. I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

BARABAS, Alicia, 2002, Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca, Scipta Ethnologica, vol. XXIV, n° 24, Buenos Aires, Argentine.

BARBA de PIÑA CHAN, Beatriz, 2002, "Indian art...y a sus reyes muertos los vieron como dioses", dans Iconografía mexicana IV : Iconografía del poder, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

__________________, 2002, "La importancia de la abuela en la sociedad quiché. ... y a sus reyes muertos vieron como dioses", dans Iconografía mexicana IV : Iconografía del poder, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 35-47

BASSIE-SWEET Karen, 1991, From the Mouth of the Dark Cave, ed. Norman & London, par University of Oklahoma Press, p. 200-210.

BAUER, Jeremy R., 2005, Between heaven and earth : the cival cache and the creation of the Mesoamerican cosmos, The Maya lords of creation. Les origines de la royauté sacrée, coord. Fields, M. Virginia et Dorie Reents-Baudet, Mexico.

BAUTISTA POMAR, Alonso de Zurita, 1941, "Origen de los mexicanos" dans Relaciones de Texcoco y de la Nueva España, ed. Editorial Salvador Chayez Hayhoe.

BENAVENTE MOTOLINÍA De, Toribio, 1971, Memoria o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, ed. Edmundo O'Gorman, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 10, 319.

BERGER, Martin E., 2011 [2010], El juego de Pelota Mixteca : tradición, cambio y continuidad cultural, Itinerarios 12, p. 157-177.

__________________, 2011, The ballplayers of Dainzú ? An alternative interpretation of the Dainzú iconography, Mexicon XXXII, p. 46-51.

BERLIN, Heinrich, 1963, The Palenque Triad. Journal de la Société des Américanistes.

__________________, 1981, Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca, Toledo, Mexico.

BERNAL, Ignacio, Seuffert, Andy, 1979 [1968], "The Ball Players of Dainzú", Archaeology 21, ed. Graz, Artes Americanae, vol. II, National Museum of Ethnology at Leiden, Pays-Bas, p. 246-251.

BERNAL, Ignacio, Arturo Oliveros Morales, 1988, Exploraciones arqueológicas en Dainzú, Oaxaca. Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, D.F.

BERNAND Carmen, 1987, "La Solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes", [compte-rendu], Paris, Presses de la Renaissance, 1985, p. 238, dans L'Homme, Anne-Christine Taylor, n° 103, 1987, p. 139-141.

BNAH, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 2000, Códices, libros y lienzos del México Antiguo. Calendrier, Mexique : Subdirección de Documentación-BNAH-INAH-Editorial Offset.

BLOM, Duby, Gertrude, 1944, Los Lacandones. su pasado y su presente, Secretaría de educación pública, Mexico.

BOREMANSE, Didier, 1989 [1986], "Contes et mythologie des indies Lacandons" [compte-rendu], dans Journal de la société des américanistes, n° 75, Davoust Michel, ed. L'Harmattan, Paris, p. 229-230.

BONFIL Batalla, G., 1968, Los que trabajan con el tiempo, Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada de México, Anales de Antropología, vol. V, n° 1, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico, p. 99–129.

BRASSEUR De BOURBOURG, 1801-1900 Título de los señores de Totonicapan, escrito en lengua Quiche, el año de 1554, y traducido a la castellana el año de 1834, por el padre Dionisio Jose Chonay, indigena, cura de Sacapulas.

_________________, 1866, ATLAS, Monuments anciens du Mexique. Palenqué et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique : collection de vues, bas–reliefs, morceaux d'architecture, coupes, vases, terres cuites, cartes et plans / dessinés d'après nature et relevés par M. de Waldeck, coop. Arthus Bertrand, Paris.

BRESSO, Guillaume J.A., 2023, Itzamnáaj et Cosmovision maya en Mésoamérique, étude ethno-historique en Mésoamérique, ch. I.

BRODA, Johanna et Báez–Jorge, Félix, 2001, Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, Biblioteca Mexicana Fondo de Cultura Económica, Mexico.

BRODA, Johanna, 1991, "Cosmovision y observacion de la naturaleza : el ejemplo del culto de los cerros en Mésoamérica", Broda J. et al. (eds) : Arqueoastronomfa y etnoastronomfa en Mésoamérica, Mexico, llH–UNAM: 461–500.

BRUCE, Robert D., 1968, Gramática del Lacandón, INAH, Mexico.

_________________, 1974, El libro de Chan K'in, INAH, Mexico.

BRY De, Théodore, 2019, America, (contributeur) Benedikt Taschen, ed. Larry E. Tise, Michiel van Groesen.

BURGOA De, Francisco, 1997 [I670], Palestra Historial de virtudes y exemplares apostólicos, édition en fac–similé, Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa et Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Mexico, ch. XXIX, LXVII.

_________________, 1997, 1989, [I674], Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, T. I – II, édition fac–similé, Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Mexico, ch. I, XXIII, XXVI, XXVII, XXIX, LXVI, LXVII, LXXIV.

CABRERA, Paul Felix, 1822, Description of the Ruins of an Ancient City, Discovered Near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America: Translated from the Original Manuscript Report of Captain Don Antonio del Rio: Followed by Teatro Critico Americano ; or, A Critical Investigation and Research into the History of the Americans.

CABRERA, Luis, 1974, Diccionario de Aztequismos, Ediciones Oasis, Mexico.

CANO, Laura Rodríguez, 2013 [2008], Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca in Desacatos, CIESAS, n° 27, Mexique, p. 30–74.

CARLSEN, Robert S. & Martin Prechtel, 1991, The Flowering of the Dead : An Interpretation of Highland Maya Culture, p. 27, p. 31–32.

CARLSEN, Robert S., 1997, The War for the Heart & Soul of a Highland Maya Town, Austin : University of Texas Press, p. 57–59.

CARRASCO, P., 1970 – "La importancia de las sobrevivencias prehispanicas en la religion tarasca : la lluvia" Actas del 38° Congreso de Americanistas, vol. Ill : 265–275.

CASAS A., J. L Viveros & J. Caballero., 1994, Etnobotanica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montana de Guerrero. México, INI.

CASAS De las, Bartolomé, 1999 [1967], Los indios de México y Nueva España (anthologie), O' Gorman (éditeur), Porrúa, Mexique, ch. I.

____________, 1999, [I474–I566], Très brève relation de la destruction des Indes, ed. 1001 NUITS, I, p. 643.

CASO, Alfonso, 1960, Interpretación del Codice Bodley, 2858, Sociedad Mexicana de Antropologia, Mexico.

____________, 1964, Interpretación del Códice Selden 3135 (A. 2), Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.

____________, 1966, Interpretación del Códice Colombino y las glosas del Códice Colombino par Mary Elizabeth Smith, Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.

____________, 1996 [1962], El Pueblo del sol, Fondo de Cultura Económica, Mexique.

____________, 1996, Homenaje a Alfonso Caso, Obras escogidas, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales, Mexico.

____________, 1996, "Dioses y hombres en la Mixteca", Homenaje a Alfonso Caso, Obras escogidas, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales, Mexico.

____________, 2002, Mixtecas y Zapotecas, vol. I, Obras, Rosa Campos de la Rosa, Colegio Nacional.

____________, 2004, Reyes y reinos de la Mixteca, II/ Kings and Kingdoms of Mixteco: Diccionario biografico de los senores mixtecos, Fondo de Cultura Económica, 1977-1979, Duits Collection, Mexico, General Collections Annex / F1221.M7 C34 1977.

CASTILLO Del, Cristóbal, 2001, 1991 [I599], traduction et étude de Federico Navarrete, Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

____________, I599, Elementos filosófico-políticos en crónicas indígenas de la Conquista: El tonalpohualli en la Historia de la Conquista.

CERVANTES BLENGIO, Carlos, 1976, Proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuitlán, Thèse pour le diplôme de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CHARENCEY, Hyacinthe comte de, 1889, Arte en lengua mixteca / compuesta por el padre Fray Antonio de los Reyes de la orden de predicadores, vicario de Tepuzculula ... En Mexico en casa de Pedro Balli, año de 1593, Typ. E, Renaut-de Broise, 1889.

CHRISTENSON, Allen J., 2001, Art and Society in a Highland Maya Community – the Altarpiece of Santiago Atitlán, Austin : University of Texas Press, p. 123.

____________, 2004, You are What you Speak : Maya as the Language of Maize, dans Maya Ethnicity – the Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times, 9th European Maya Conference, Bonn.
____________, 2021 [2007], The Sacred Book of the Maya: The Great Classic of Central American Spirituality, Translated from the Original Maya Text, ed. O Books, University of Oklahoma Press; Illustrated edition.

CLANCY, Flora S., Text and image in the tablets of the Cross Group at Palenque,· Art · RES : Anthropology and Aesthetics, Mars 1986, p. 19-32.

CODEX AUBIN, [?-1576], par Diego Durán, n° d'inventaire Am2006, Drg.31219. Ex. Lorenzo Boturini Benaduci [?-1740], ex. Antonio de Léon y Gama [?-1802], ex. Joseph Marius Alexis Aubin [1825-1889], ex. M.E. Eugene Goupil [1889-?], ex. Jules Des Portes [?-1880], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX AZCATÍTLAN, [1501-1600], n° d'inventaire ms. 59-64, Bibliothèque nationale de France, BnF, Département des Manuscrits.
____________, 1949, édition fac-similé, étude par Barlow, Roberto, Société des Américanistes.

CODEX BECKER I/II, [?-1541], n° d'inventaire 60306 / 60307. Ex. Phillip J. Becker [1854-1896], Musée d'Ethnologie, Museum für Völkerkunde, Vienne, Autriche.
____________, 1996, édition en fac-similé, étude de Sara Moirón, introduction et conseils de León Portilla, Patronato Indígena, Mexico.

CODEX BODLEY, [?-1521], n° d'inventaire MS Mex. d. 1, Bodleian Library, Oxford.
____________,1960, édition en fac-similé, étude interprétative d'Alfonso Caso, Société mexicaine d'anthropologie, Mexico.

CODEX BOLOGNA (CODEX COSPI – "Libro de Messico"), [?-1665] [Ed. en fac-similé – 1831], n° d'inventaire ms. 4093, Bibliothèque Universitaire de Bologne, Biblioteca Universitaria di Bologna – BUB, Bologne, Italie.

CODEX BORBONICUS [1519-1563]. [1778-1826], n° d'inventaire Y 120, Bibliothèque de l'Assemblée nationale, Paris, France.

CODEX BORGIA, [?-1680], n° d'inventaire Borg.mess.1, Biblioteca Apostolica Vaticana, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome.
____________, 1993, édition en fac-similé, étude par Anders, Jansen, Reyes García, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

CODEX COLOMBINO, [?-1541], n° d'inventaire 35-30. Ex. Junta Colombina de México [1891], Museo Nacional de Antropología – MNA, Musée national d'anthropologie de Mexico.
____________, 2011, édition fac-similé, Hermann Lejarazu, Manuel, éditeur, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

CODEX CHIMALPOPOCA, [?-1750] n° d'inventaire 159, Instituto Nacional de Antropología e Historia (IHAH), Institut national d'anthropologie et d'histoire, Mexico.
____________, 1992, Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles, trad. Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Mexico.

CODEX DRESDENSIS, [1200-1450], n° d'inventaire Mscr.Dresd.R.310, Die Sächsische Landesbibliothek – Staats-und Universitätsbibliothek (SLUB), Bibliothèque d'État et universitaire de Saxe, Dresde.
____________, 1947, édition fac-similé, Siberia Anticuaria S.M. Echaniz, Mexique. Codex : La tira de la Peregrinación, 2004, édition en fac-similé, Galarza, Joaquín et Libura Krystyna, eds Tecolote.

CODEX EGERTION / SANCHÉZ SOLÍS, [?-1750], nº d'inventaire Am1962,03.8, The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

___________, Códice Sánchez Solís o Egerton 2895, ed. Cottie A. Burland, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Austriche (Codices Selecti, 7), 1965.

CODEX DE FÉJÉVÁRY-MAYER, [I52I-?], nº d'inventaire M12014, (Ex. Gabriel Fejérváry [1829], Antiquities of Mexico d'Edward King, ex Franz Pulszky [1851]), Liverpool Free Public Museum, musées nationaux de Liverpool, Angleterre.

CODEX FERNÁNDEZ LEAL, [?-I600], nº d'inventaire FOL FAC SIM OR-23 Bibliothèque nationale de France, Richelieu - Manuscrits, BnF.

___________, 1895, édition en fac-similé, México : Oficina Tipográfica de la Secretaria de Fomento, 1 vol. (8 p. - [23] p. de pl.) 1 vol. (8 p. - [23] p. de pl.), Bancroft library (Berkeley, Calif.) — Manuscrit. Ms. M-M [1884].

CODEX HUAMANTLA (CODEX OTOMI), [1592], nº d'inventaire (WDL)03244 / 2021667607 (Library of Congress Control Number). Ex. collections de Lorenzo Boturini (Sondrio, Italie, [1702–1755], Museo Nacional de Antropología (MNA), Musée national d'anthropologie de Mexico / Staatsbibliothek zu Berlin, Bibliothèque d'État de Berlin, Allemagne.

CODEX MAGLIABECHIANO, [I550-?], nº d'inventaire CL. XIII. 3 (B. R. 232). Ex. Antonio Magliabechi [?-1714], Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Bibliothèque nationale centrale de Florence, Italie.

___________, 1996, édition en fac-similé, Fondo de Cultura Económica, Fonds de culture économique - FCE, Mexique.

CODEX DE MATRITENSES, [I499-I590], par Bernardino de Sahagún, nº d'inventaire DG036627-G037244 (303 folios), Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, La Bibliothèque royale, Madrid, Espagne.

CODEX MOCTEZUMA, [I520-I530] (Matrícula de Tributos), nº d'inventaire 10-163073. Ex. Lorenzo Boturini Bernaducci [1737-1740], ex. Joel Poinsett [1820-1837-?], ex. American Philosophical Society [1942], Museo Nacional de Antropología - MNA, Musée national d'anthropologie de Mexico.

CODEX MENDOZA, [I541-I542], par San Juan Moyotla, nº d'inventaire MS. Arch. Selden A. 1, (Ex. André Thévet, ex. Richard Hakluyt [1583-1588], ex. Samuel Purchas [I625], ex. John Selden [?-I659], The Bodleian Library, bibliothèque Bodléienne de l'université d'Oxford, Royaume-Uni.

CODEX PORFIRIO DÍAZ (CODEX TUTUTEPETONGO) [?-I550], nº d'inventaire 10-162981. Ex. Miguel de San Francisco [?-1874], ex. José María Pastelín de la Cañada [1874-1886], ex. José Pérez Calderón [1886-?], ex. Junta Colombina de México [1891-1897], ex. Martínez Gracida [1897-1901], ex Eusebio J. Molera [1901-1906], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut national d'anthropologie et d'histoire - INAH, Mexico.

CODEX RAMÍREZ (Historia de los Mexicanos por sus pinturas, en référence à l'évêque Ramírez de Fuen Leal), [I583-I587], par Juan de Tovar, nº d'inventaire MNA 35-10, Portfolio Item ID : 2644. Ex. Manuel Orozco y Berra [1847], ex. José Fernando Ramírez [1856], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Bibliothèque nationale d'anthropologie et d'histoire, Museo Nacional de Antropología - MNA, Mexico.

CODEX SELDEN, [?-I556] nº d'inventaire MS. Arch. Selden A. 2. Ex. John Selden [?-1654], The Bodleian Library, bibliothèque Bodléienne de l'université d'Oxford, Royaume-Uni.
___________, 1964, édition en fac-similé, Société mexicaine d'anthropologie, Mexico.

CODEX TELLERIANO-REMENSIS, [I562-I563], par Pedro de los Ríos, nº d'inventaire M. 385, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, BnF.

CODEX TEPETLAOZTOC (CODEX KINGSBOROUGH : Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc) [?-I550], nº d'inventaire Am2006, Drg.13964. Ex. Edward King, Viscount Kingsborough [?-1837] (Antiquities of Mexico, en 3 Volumes, version Aglio du Codex de Dresde), ex. Rodd [1843-11 mars 1843], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX TONALAMATL AUBIN (kalendario ydolatrico), [I520-?], nº d'inventaire [?]. Ex. Lorenzo Boturini Benaducci [1702-1740], ex. Antonio de León y Gama [?-1802], ex. Jean-Frédéric Waldeck [?-1841], ex. Joseph Marius Alexis Aubin [1841-1889,] ex. Eugène Goupil [1889-1898], Museo Nacional de Antropología - MNA, Bibliothèque Nationale d'Anthropologie et d'Histoire de Mexico, Musée national d'anthropologie de Mexico.

CODEX TOVAR, [I587-I588], par Juan de Tovar, nº d'inventaire SS21286182. Ex. Thomas Phillipps [1837-1947], John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, Bibliothèque John Carter Brown, États-Unis.

CODEX TUDELA, [I540-I554], nº d'inventaire 70.400. Ex. Pedro de Castro Salazar [?-1650], ex. Mínguez, de La Coruña [?-1947], ex. José Tudela de la Orden [?-1947], El Museo de América, Musée de l'Amérique, Madrid, Espagne.

CODEX VATICANUS A (CODEX VATICANUS 3738, CODEX RÍOS), [?-I566] [1830-1848, Antiquities of Mexico, Kingsborough], par Pedro de los Ríos, nº d'inventaire Codex Vat. Lat. 3738, Biblioteca Apostolica Vaticana, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, Italie.
___________,1979, édition en fac-similé, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz CODICES. FAMSI.

CODEX VATICANUS B, [?-I589], nº d'inventaire Cod.Vat.3773, Biblioteca Apostolica Vaticana , Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, Italie.

CODEX VINDOBONENSIS MEXICANUS 1, [I677], nº d'inventaire 3927-001, Österreichische Nationalbibliothek, Bibliothèque nationale autrichienne, Vienne.
___________, Mexicanus I: A Commentary, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, New York, 1978.
___________,1992, édition en fac-similé, Anders, Ferdinand, Jansen, García Reyes, éditeurs, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

CODEX ZOUCHE-NUTTALL (CODEX TONINDEYE) [I500-?], nº d'inventaire Add MS 39671. Ex. Couvent San Marco à Florence [1845-?], ex. John Temple Leader [1859-?], ex. Robert Curzon (14e baron Zouche) [?-1873], ex. Zelia Nuttall [1902], ex. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard [1902-1912], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX YANHUITLÁN, [I532-I699], nº d'inventaire 96161981, Library of Congress, USA.
___________, 1940, édition fac-similé, Jiménez Moreno, Wigberto, Salvador Mateos Higuera (éditeurs), Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional, Mexico.

CONRADO, Nájera, Martha IIia , 2003, El don de la sangre en el equilibrio del cosmos, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 47.

CÓRDOVA De, Juan, 2012 [1578], Vocabulario en lengua zapoteca, Vocabvlario en lengva çapoteca de fray Juan de Córdova, Mexique : Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección general de Culturas Populares-Friends of Editorial Calamus, A.C.

CORDAN, Wolfgang, 1984, Popol vuh : Das Buch des Rates : Mythos und Geschichte der Maya, ed. E. Diederichs.

CORREA VALDIVIA, Paulo Cesar, 2013, Maestría : In toptli in petlacalli, in piyalli in nelpilli : contener y revelar el poder divino : los envoltorios sagrados en los códices del centro de Mexico. "Mémoire de maîtrise en anthropologie", Postgraduate dans Anthropology, Faculté de philosophie et de lettres, Universidad Nacional Autónoma de México.

CORTÉS, Carmen, Diego Luna Laura, Reyes Gonzalo, 2012, Rodríguez Cano Laura coord, article, Las fuentes etnohistóricas para el estudio de los nombres de las divinidades mixtecas, Seminario de Documentación y Análisis de Textos en lengua indígena.

DAHLGREN, Barbro, 1990 [1966] – La Mixteca: su cultura e historia prehispánica, 4a ed., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

DEAN, Arnold, E. and Butler, James H, 1977, Tzutujil maize classification in San Pedro La Laguna, ed. Helen L. Neuenswander & Dean E. Arnold.

DEHOUVE, Danièle, 2007, La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, ed. Plaza y Valdés, Mexico.

COHODAS, Marvin, 1991, "Ballgame Imagery of the Maya Lowlands : History and Iconography", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 259.

DÍAZ del CASTILLO, Bernal, 2008 [1568], Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Grupo Editorial Tomo, Mexico.

DIGUET, Léon, 1906, Le Mixtécapan, Contribution à l'étude géographique du Mexique précolombien, Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle Série. T.III, n°1, p. 1543.

DUBRAVKA, Mindek, 2003, Mixtecos : pueblos indígenas del México contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Mexique.

DURAN, Diego, 1967 [1867], Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de de tierra firme, Ángel María Garibay K. ed. Porrua, Mexico, ch. II, p. 165, ed. José F. Ramirez, t. I., p. 431.

EDMONSON, M., S., 1971, The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala. Tulane University, New Orleans.

ELIADE, Mircea, 1983, Lo sagrado y lo profano, ed. Labor/Punto Omega, Barcelone, 7ª ed.

___________, 2009 [2007] [1992], Tratado de historia de las religiones, Biblioteca Era, ed. Cristiandad, Mexico, p. 32-56.

EVIA CERVANTES, C., A., 2006, Selección de mitos, Mérida.

FLANET, V., 1982, "la maîtresse mort". Violence au Mexique. Paris, Berger-Levrault.

FIELDS, M. Virginia et Reents-Baudet, Dorie, 2005, Los mayas señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada, Nerea, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Conseil national pour la culture et les arts, Mexico.

FREIDEL, David, Schele Linda, Parker Joy, 1993, 1995, Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path. William Morrow & Co., New York.
___________, 2000, The Maya Cosmos : Tres mil años por la senda de los chamanes, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

FREIDEL David, Paul Guenter, 2006, "Soul Bundle Caches, Tombs, and Cenothaps: Creating the Places of Resurrection and Accesion in Maya Kingship", ed. Julia Guernsey, F. Kent Reilly III, "Sacred Bundles". dans Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, p. 59-79.

FRIEDBERG, C., 1980 "Boiled woman and broiled man: myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor", dans The flow of life: essays on Eastern Indonesia, ed. Fox J., London-Cambridge, Mass., Harvard U.P.
___________, 1986, "Classifications populaires des plantes et mode de connaissance", dans L'ordre et la diversité du vivant, quel statut scientifique pour les classifications biologiques ? Tassy P. (ed.), Paris, Fayard, p. 23-49.

FUENTE, Beatriz De la, 1973, "Classic Maya Sculptures in the Usumacinta Region", dans La Escultura Clasica Maya, nº 167, ed. Margarita de Orellana, p. 93-96.

GALARZA Joaquín, 1972, Lienzos de Chiepetlan manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique Mission archéologique et ethnologique française au Mexique.

___________, 1986, MIXTECO III, Lienzo. Tracing of lost original by Henri Saussure, Geneva, Museum of Natural History.

GALLEGOS, Ángel et Solís Felipe, (n/d), Mitos e historias, sala Mexica, CONACULTA, INAH, S.A. de C.V. Museo Nacional de Antropología.

GALINIER, J., 1994, Taxinomie des couleurs et conception du monde chez les Otomi du Mexique, Communication, Paris, Séminaire EHESS (sous la direction de P. Descola) Anthropologie de la nature : Taxinomies et cosmologies (18/5/94).

GARCÍA, Gregorio, 1986 [1607], "Del origen de los indios mixtecos", dans Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Indias Occidentales, Valence, édition en fac-similé, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquim, 1941 [1892], Nueva Coleccion de documentos para la historia de México, México : Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores : Imp. de Francisco Díaz de León, 1886-92, D.F., Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

GARY, C., 1994, La foudre. Des mythologies antiques à la recherche moderne. Paris. Masson.

GATES, W., E., 1932, The Dresden Codex, Baltimore.

GARZA De la, Mercedes, 1987, Naguales mayas de ayer y hoy, Revista Española de Antropología Americana, nº XVII, Universidad Complutense, Complutense University, Madrid.

GILLESPIE, Susan D., 1991, "Ballgames and Boundaries", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 317-345.

GILLMEISTER, Heiner, 1987, Os Métodos de Investigaçao e o Desporto Medieval: Resultados Recientes e Perspectivas. Desporto e Sociedade 39, Ministerio da Educaçao e Cultura, Lisboa.
___________, 1997, Tennis : A Cultural History, New York University Press.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, 2002 [1914] Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros y Libros y libreros del siglo XVI, Archivo General de la Nación, édition fac-similé, Secretaría de Gobernación, Mexique, 2002, p. 114-127.

GÓMEZ NAVARRETE, Javier, 2009, Diccionario introductorio maya-español, español-maya, Universidad de Quintana Roo, Mexique.

GRACIDA, Martínez, 1898, "Mitología mixteca", dans Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate", t. XI, 1897-1898, p. 421-434.
___________, 1905, Historia Antigua de la Mixteca, manuscrit inédit en microfilm, Subdirección de Documentación de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, serie Manuel Martínez Gracida, r. 7.

GREEN, John, I746, Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues, trad. Prévost, Antoine François, (contributeurs) Chompré, Étienne-Maurice, Meusnier de Querlon, Anne-Gabrie, Deleyre, Alexandre, Rousselot de Surgy, Jacques-Philibert, Bellin, Jacques-Nicolas, Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, Res. G-1277.

GREENE ROBERTSON Merle, 1983, The Sculpture of Palenque, vol. I : The Temple of the Inscriptions, ed. Princeton University Press, New Jersey, États-Unis.
___________, 1995, Rubbings of Maya sculpture, A Selection of Favorites, Pre-Columbian Art Research Institute, Tulane University Press.
___________, 1998, "Sculpture and Murals of the Usumacinta Region", dans Los Mayas, coord. Schmidt, Peter, De la Garza, Mercedes et Nelda, Enrique, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexique, 1998, p. 300
___________, 2002, [1972], "manuscrito inédito" cité par Maricela Ayala, El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, nº 27, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

GREENLEAF, Richard E., 2011 [1962], Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543, Academy of American Franciscan History, - Inquisition -, ed. Literary Licensing, LLC.

GRUBE. N., 2012, Der Dresdner Maya - Kalender, Der vollständige Codex, Verlag Herder GmbH, Freiburg, p. 118-127.

GUERNSEY, Julia, Kent Reilly III, 2006, "Introduction", dans Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina.
____________, 2006, Late formative period antecedents for ritually bound monuments‖ in Sacred Bundles : Ritual acts of wrapping and binding in Mesoamerica.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, 1986, "Sobre el significado de los bultos sagrados y de las figuras incompletas en los códices", Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. XV, n° 57, p. 23-35

HAYWARD BARLOW, Robert, 1949, "Codice Azcatítlan", Journal de la Société des Américanistes, N. S. XXXVIII, p. 101-135.

HËMOND, A. & M. Goloubinoff, dans ce volume, "Le chemin de croix de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero".

HERMANN LEJARAZU, Manuel, 2006, "Códice Nuttall lado 1 La vida de 8 Venado", dans Arqueología Mexicana, edición especial, Raíces, Mexico.

_____________________, 2008, "Códice Nuttall, estudio introductorio e interpretación", dans Arqueología Mexicana.

_____________________, 2008a, "Codex Nuttall side 2 : The history of Tilantongo and Teozacoalco", dans Arqueología Mexicana, Códices special edition Raíces, Mexico.

_____________________, 2008b, "Religiosidad y bultos sagrados en la mixteca" dans Desacatos, Ciesas, mai-août, n° 27, Mexique, p. 75-94.

_____________________, 2009, "Ritos de entronización en la mixteca prehispánica", dans Ritos de paso, coord. Fournier Patricia, Mondragón Carlos et Wiesheu Walburga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 267-286.

_____________________, (éditeur), 2011, Códice Colombino, édition fac-similé, maison d'édition Raíces, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Mexique.

_____________________, 2011a, "Lienzo de Zacatepec", dans Arqueología Mexicana, nº 112, novembre-décembre, eds. Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 18-19.

HERMANN LEJARAZU, Manuel, Libura, Krystyna M, 2007, La creación del mundo según el Códice Vindobonensis, eds. TECOLOTE, Mexico.

HERMITTE, M. E., 1970, Poder sobrenatural y control social, Meexico, lnstituto lndigenista lnteraméricano.

HERS ARETI, Marie, 1989, Los toltecas en tierras chichimecas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

HEYDEN, Doris, 2001, "El cuerpo del dios : el maíz", dans Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana, coord. Yólotl González Torres, Mexico : CONACULTA/ INAH/ Plaza y Valdés, INAH-SMER, p. 19-37.

HOLMES, GUITERAS, Calixta, 1986 [1965], Los peligros del alma : visión del mundo de un Tzotzil, Fondo de Cultura Económica, - Chenalhó, Mexico.

HONKO, L., 1984, "Problem of Defining Myth", dans Sacred Narrative, ed. Alan Dundes, University of California Press, p. 41-52.

HOUSTON, Stephen, 1996 [1994], Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Latin American Antiquity, Mexico, vol. VII, I. 2 , p. 132-151.

HUERTA RIOS, Cesar, 1981, Organización sociopolítica de una minoría nacional: los Triquis de Oaxaca, Mexico: Instituto Nacional Indigenísta, Secretaría de Desarrollo Social, INI.

IBACH, Thomas J., 1980, "The Man Born of a Tree : A Mixtec Origin Myth", Tlalocan, UNAM, Mexicom n° VIII, p. 246 .

INEGI, 1984, Carta de precipitaci6n total anual, 1 : 2 ooo ooo, México & Datos de precipitacio̊n total mensual y anual de las estaciones meteorológicas, INEGI, Mexico

______________, 1990 , XI El Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.

IWANISZEWSKI S., 1986, "De Nahualac al cerro Ehecatl: una tradición prehispanica mas en Petlacala", ed. Cervantes Delgado R., Arqueologfa y etnohistoria del Estado de Guerrero. Mexico, INAH.

JANSEN, Maarten, 1982, Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I, - Incidentele Publicaties 24 · Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Amsterdam, CEDLA, vol. I/II.

______________,1994, La gran familia de los reyes mixtecos: libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck-und Verlags-anstalt, Mexico, Autriche, (Códices Mexicanos, IX).

______________, 1997, Symbols of Power in Ancient Mexico, vol. V, Annals of the Museum of America.

______________, s.d., Panteón y culto de los mixtecos en el siglo XVI, Biblioteca Centro Regional, INAH, Mexico.

JANSEN, Maarten, Pérez Jiménez, Gabina Aurora, 2000, La dinastía de Añute : Historia, literatura e ideología de un reino mixteco, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, CNWS, Universiteit Leiden, Leiden Pays-Bas.

______________, 2007 Encounter with the Plumed Serpent : Drama and Power in the Heart of Mesoamerica, University of Colorado Press, Boulder, p. 54.

JIMÉNEZ GARCÍA, Elizabeth et Villela Flores, Samuel, 2011, "Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy", dans Arqueología Mexicana, n° 112, nov.-déc, ed. Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 70-75.

JOHANSSON, Patrick K., 2004, La palabra, la imagen y el manuscrito, lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI, UNAM, Mexico.

KATZ, Esther, 1988, "La mort dans la région de la Haute Mixtèque", dans La fête des morts. Paris, L'Association d'idées, p. 13-21.

______________, 1994, "Meteorología popular mixteca : tradiciones indígenas y europeas", ed. Stanislaw Iwaniszewski, Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos, Varsovie : Centro de estudios latinoaméricanos, Université de Varsovie, p. 105-122.

______________, 1995, Les fourmis, le maïs et la pluie. Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée. 37 (1), p. 119-132

______________, 1996a, "Recovering after childbirth in the Mixtec Highlands", dans Medicines and foods : the ethnopharmacogical approach, ed, Schrèider E. et al., Paris-Metz, ORSTOM • Société Française d'Ethno-pharmacologie, p. 97-109.

______________, 1996b, "La influencia del contacto en la comida campesina mixteca", dans Conquista y comida : consencuencias del encuentro de dos mundos, ed. Long J., Mexico, INAH-UNAM.

______________, 2002, "Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique)", ed. Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff, Esther Katz, dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, Paris : Ibis Press/IRD, p. 63-88.

KIRCHER, Athanasius, I654, MAGNES / sive / DE ARTE MAGNETICA / Opvs Tripartitvm,... Athanasii Kircheri E Societate Iesv, Rome, Vitale Mascardi pour Blasius Deversin et Zanobius Masotti.

KIRCHHOFF Paul, Odena Guemes, Lina, Reyes Garcia, Luis, 1978, Historia Tolteca Chichimeca [compte-rendu] Baudot Georges Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, p. 149-152.

KOVÁČ, M., 2002, Slnko jaguára, Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov. Chronos, Bratislava.

_____________, 2007, Lacandónsky mýtus o dvoch Slnkách. In Stálá iberoamerikanistická conference, edited by Věra Hyhlíková and Oldřich Kašpar, Univerzita Pardubice, p. 7-12.
_____________, 2011, Príbeh Lovca krtkov. Rak-Revue aktu-álnej kultúry XVI/12, p. 12-18.
_____________, 2014, Lo verdadero versus lo falso. Estrategias para evitar conflictos socio-políticos en las comunidades lacandonas en Chiapas. In Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present edited by Veronica Vásquez López, Rogelio Valencia Rivera and Eugenia Gutiérez González. British Archaeological Reports S 2619, Archaeopress, Oxford, (p. 109-114).

KELLEY, David H., 1965, Birth of the Gods at Palenque, UNAM, Mexico.

KOWALEWSKI, Stephen, Gary Feinman, Laura Finsten, Richard Blanton, 1991, "Prehispanic Ballcourts from the Valley of Oaxaca" dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 25-46.

KRICKEBERG, W., 1994, Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas, Fondo de cultura económica, Mexico.

KUBLER, George, 1984, "Renaissance et disjonction dans l'art mésoaméricain" dans Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana, n° 2, juillet, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexique, p. 77.
___________, 2003, "Introducción", dans Arte y arquitectura en la América Precolombina, Cátedra, Madrid.

LAMMEL, A., dans ce volume "Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel. Perception du climat chez les Totonaques (Mexique)".

LANDA CALDERÓN De, Diego, (O.F.M.), 1524-1579, 1994 [1566], Relación de las cosas de Yucatán, ed. Miguel Ángel Porrúa, ed. León Cazares, María del Carmen, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, ed. Charles Etienne Brasseur de Bourbourg t. III, p. 316.

LAWRENCE, E. & B. Van LOON, 1992, La météo, Un guide pour comprendre facilement les phénomènes météorologiques. Paris, Gründ, Collection Nature-Poche.

LEÓN CÁZARES, Carmen, 1994, Estudio preliminar en Fray Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 148-149.

LEÓN PASQUEL De, M.L., 1980, La clasificaci6n semantica del Mixteco, Mexico, INAH·SEP.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, 1979, La Filosofía nahuatl: estudiada en sus fuentes, UNAM, Mexico.
________________, 1995, La flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556, Editorial Diana; 1. ed edición.

LEJEAL, Léon, 1903, Campagnes archéologiques récentes dans l'Oàxaca, Journal de la Société des Américanistes, t. IV, 1er série, n° 2, p. 174-189 ; Notes d'archéologie mixtéco-zapotèque (Tumulus et camps retranchés), nouvelle série, t. II, n° 1, p. 109.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, Barrio Moirón, Codices: los antiguos libros del nuevo mundo, 2003 [1996], ed. Aguilar.

LEÓN RIVERA De, Jorge, 2000, "El Códice Miguel León Portilla", dans Tercer coloquio de códices y documentos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

LEÓN ZAVALA, Fernando, 1996 [1993], Proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuitlán, Anuario Mexicano de Historia del Derecho, ISSN-e 0188-0837, vol. VIII, p. 207-224.

LOUNSBURY, Floyd G., 1985, Some Problems in the Interpretation of the Mythological Portion · Of the Hieroglyphic Text of the Temple of the Cross at Palenque, dans Third Palenque Round Table, Part 2, Identities of the Mythological Figures in the Cross Group Inscriptions of Palenque.

LIND, Michael, 2008, "Arqueología de la Mixteca" dans Desacatos, Revista De Ciencias Sociales, CIESAS, mai-août, nº 27, Mexique, p. 13-32.

LOMBARDO, Sonia, 1996, El estilo teotihuacano en la pintura mural, dans La pintura mural prehispánica en México, Teotihuacán, vol. I, Estudios, Beatriz de la Fuente (coordinadora), Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México,México, p. 3-36.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1973, Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

_________________, 1980, Cuerpo humano y ideologia : las concepciones de los antiguos nahuas, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas IIA-UNAM, Mexico.

_________________, 1993 [1991], "Cuerpos y rostros", Anales de Antropología, 28, UNAM, p. 317-335.

_________________, 1994, Tlalocan y Tamoanchan, Mexico, Fonda de Cuttura Económica.

_________________, 1989, Cuerpo humano e ideología, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, p. 225-248.

_________________, 1996, "La Cosmovisión Mesoamericana'', dans Temas Mesoamericanos, coord. Sonia Lombardo et Enrique Nelda, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 471-507.

_________________, 1997, "Ofrenda comunicación en la tradición religiosa Mesoamericana", dans Hombres y dioses, coord. Xavier Noguez et Alfredo López Austin, Colegio de Michoacán-Colegio Mexiquense, Mexico, p. 211-227.

_________________, 1998, Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

_________________, 2001, El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, in Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México, eds. Broda, Johanna et Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana Fondo de Cultura Económica, Mexico, p. 47-65.

_________________, 2009, "El dios en el cuerpo", dans Dimensión Antropológica, a16, vol. XLVI, mai/août, Mexico.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, López Lujan, Leonardo, 1997, El pasado indígena, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Mexico.

_________________, 1991, López Luján Leonardo et Sugiyama Saburo, El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán. Su posible significado ideológico, dans Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XVI, n° 62, Mexico, p. 35-52.

_________________, López Lujan, Leonardo, 2009, Monte Sagrado : Templo Mayor, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

LÓPEZ CASTRO, Hermenegildo Florentino, 2009, Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca), Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa, Thèse non publiée en Ethnohistoire, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Mexico.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 2006, La Casa de las Águilas, Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 271-293.

LÓPEZ LUJÁN et McEwan, 2010, "Introduction", dans Montezuma II : Time and Fate of a Ruler, coord. McEwan, López Lujan, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Conseil national de la culture et des arts, Mexico, p. 18-23.

LOZADA, Luz-Maria, 2014, "Concepciones totonacas sobre el maíz transgénico", dans El espíritu del maíz Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, p. 38 / El espíritu del maíz, Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, The Spirit of Maize Animic circulation and ritual food among the Totonac of the Sierra Norte de Puebla, Comida ritual y alteridad en sociedades amerindias, Mexico.

MARTIN, Simon, 2002, "The Baby Jaguar : An Exploration of its Identity and Origins in Maya Art and Writing", dans La organización social entre los mayas.

____________________, 2009 [2006], "Cacao in Ancient Maya Religion : First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld", dans Chocolate in the Americas : a Cultural History of Caca o, ed. Cameron McNeil, Gainsville : University of Florida Press, p. 158.

MENDIETA De, Gerónimo, 2002 [1945], Historia Eclesiástica Indiana, t. I-II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico (Cien de México), ed. Salvador Chávez Hayhoe.

MILLER, Arthur G., 1995, The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico, Living with the Dead, Cambridge University Press, Cambridge.

MILLER, Mary-Ellen, Linda Schele, 1986, The Blood of Kings : Dynasty and Ritual in Maya Art, ed. Kimbell Art Museum.

MILLER, Mary-Ellen, Karl Taube, 1993, The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya : An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion, Londres ed. Thames & Hudson.

MILLER, Mary-Ellen, Simon Martin, 2004, Courtly Art of the Ancient Maya, Londres, New York : Thames and Hudson, p. 63.

MESA, BLANCO, S., E., DELGADO. A.B., 1997, Ritos de lluvia y prediccioñ del tiempo en la Espaiia mediterranea, Goloubinolf M. et al. (ed.) : Anthropologfa del clima en el mundo hispanoamericano. t. I. Quito, Abya-Yala : 93-128.

MONAGHAN, John D., 1987, "We are people who eat tortillas": Household and community in the Mixteca. Ann Arbor, UMI, PhD in Anthropology, University of Pennsylvania.

____________________, 1995, The covenants with earth and rain : exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality, ed. Norman, Oklahoma : University of Oklahoma press.

MONDLOCH, James L. 1978, Basic Quiche Grammar, Institute for Mesoamerican Studies, Publication n° 2, Albany : State University of New York at Albany, p. 192-203.

MONDLOCH, James L., Carmack, Robert, 1983, El Título de Totonicapán : texto, traducción y comentario, traducción y comentario / edición facsimilar, transcripción y tradución, UNAM.

MONTANUS, Arnoldus, I67I, De Nieuwe en Onbekende Weereld édité en anglais sous le titre The New and Unknown World, ed. Jacob van Meurs.

MOLINA De, Alonso, 2008, 2001, [I555-I57I], Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana, 4a ed., Facsimilé [1571], Miguel Ángel Porrúa, Mexico..

MOTOLINÍA, 1985, Historia de los indios de la Nueva España, ed. Georges Baudot, Madrid.

MOTTE-FLORAC, Elisabeth., 2002, "Des humeurs, des saints et du temps : climat et santé chez les P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacan, Mexique)", dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, eds, Katz Esther, Lammel A., Goloubinoff M. ; Paris : IRD ; Ibis Press, p. 39-62.

MOTTE-FLORAC, Elisabeth, Yildiz Aumeeruddy-Thomas, Edmond Dounias, 2012, Hommes et natures / People and Natures, ed. IRD.

MUNCH G., 1983, Etnograffa del lstmo veracruzano, UNAM, Mexico.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1998, Historia de Tlaxcala, coop. Luis Reyes García, Javier Lira Toledo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Universidad de Tlaxcala, Tlaxcala, Mexico, p. 235-236, [1966], Aviña Levy Guadalajara, Mexique, p. 243-244.

NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, 2003, El don de la sangre en el equilibrio del cosmos, Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, Mexico.

NATES CRUZ, Del Socorro, Beatriz, Patricia Cerón, 1997, "El tiempo que hace" : Percepciôn de los fenômenos meteorolôgicos entre los paeces, Goloubinoff M. et al. (ed.) : Anthropologfa del clima en el mundo hispanoamericano, t. II, Quito, Abya-Yala, p. 57-82.

NEFF Françoise, 1994, El rayo y el arcoiris : la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca, Instituto Nacional Indigenista, INI, Mexico.

NEURATH, Johannes, 2008, "Momias, piedras chamanes y ancestros", dans Morir para vivir en Mesoamérica, Báez Lourdes, Rodríguez Catalina, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico, p. 23-56.

_______________, 2010, Envoltorios sagrados y culto a los ancestros, Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar, dans Arqueología Mexicana : El culto a los ancestros en Mesoamérica, vol. XVIII, n° 106, novembre-décembre, Maison d'édition Raíces, Mexico, p. 52-65.

NOGUÈS, Joëlle, Pupella-Noguès, 1984, Popol Vuh, el libro de los maya, Genova, Italie.

NOGUEZ, Xavier, 2016, "Códices", México, Secretaría de Cultura, Dirección General de Publicaciones, coll. Historia ilustrada de México.

NOWOTNY, Karl Anton, 1961, Tlacuilolli: Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einemen Katalog der Codex Borgia Gruppe, Monumenta Americana III, Berlin.

_____________, 1966, "Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos", dans Summa Anthropologica, Weitlaner, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 417-419.

ODENA, Lina, 1998, Notas para el estudio de la iconografía de algunas deidades tlaxcaltecas : avances de investigación, dans Iconografía mexicana I, coord. Beatriz Barba de Piña Chan, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico, p. 203-215.

OLIVIER, Guilhem, 2004, Tezcatlipoca : burlas y metamorfosis de un dios azteca, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

_____________, 2004, "También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana", ed. Guedea Virginia, dans El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica, Mexico : IIH-UNAM, p. 149-80.

_____________, 2006, "The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan", dans Sacred bundles : Ritual acts of wrapping and binding in Mesoamerica, coord. Julia Guernsey, F. & Kent Reilly III, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, p. 199-225.

_____________, 2007, "Sacred Bundles, Arrows and New Fire, Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan, n° 2", dans Book review of Cave, City, and Eagle's Nest : An Interpretive Journey Through the Mapa de Cuauhtinchan, ed. David Carrasco & Session Scott, n° 2, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 281-313.

_______________, 2010, Los bultos sagrados, Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos, Arqueología Mexicana : El culto a los ancestros en Mesoamérica, núm. 106, novembre-décembre, éditions Raíces, Mexique, p. 53-59.

OLMO FRESE Del, Laura, 1999, Análisis de la ofrenda 98 del Templo Mayor de Tenochtitlán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 37-43.

OROZCO Y BERRA, Manuel, 1880, Historia antigua y de la conquista de México. Tomo primero / por el Lic. Manuel Orozco y Berra [1816-1881], ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017, Publication originale: Tipographie de Gonzalo A. Esteva, 1880, Mexico.

ORR Heather S., 2003, "Stone Balls and Masked Men : Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", Ancient Mesoamerica, p. 92.

PALACIOS DE WESTERNDARP, P., 1986, Conocimientos y practicas médicas en una comunidad campesina. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

PANOFSKY, Erwin, 1998, Estudios sobre iconología, trans. Bernardo Fernández, Alianza editorial, Madrid, Espagne.

PASTOR R., 1987, Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856, Mexico : El Colegio de México.

PÉREZ ORTIZ, Alfonzo, 2003, Tierra de brumas : conflictos en la Mixteca alta, 1523-1550, eds. Plaza y Valdés, Mexico.

PIMENTEL Francisco, Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México : o Tratado de filología mexicana. [vol. II], ed. México, Isidro Epstein, 1874, ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 II, chap. 34.

POHL, John M.D., 1994, The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, p. 27-32.

PROCESO inquisitorial contra el cacique y gobernadores de Yanhuitlán, Oaxaca, 1544-1546, manuscrit non publié, Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. XXXVII, 5 legajos, expedientes 5, 7, 8, 9 et 10, Mexico.

PROCESOS por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546, 1999, ed. María Teresa Sepúlveda y Herrera, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

RECINOS, A., 1992 [1984], Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

REYES De los, Antonio, 1976 [I593], Arte en lengua mixteca compuesta por el padre fray Antonio de los Reyes [....] En Mexico en casa de Pedro Balli, año de 1593, réédité par le comte Hyacinthe de Charencey, Alençon, Typographie E. Renaut-De Broise, 1889, V. VIII, p. 1, Casa Pedro Balli, Mexico, édition en fac-similé par Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

REENTS-BUDET Dorie, 1994, Painting the Maya Universe : Royal Ceramics of the Classic Period, Durham : Duke University Press, p. 277.

RIVERA, Rogelio Valencia, 2002, K'Awiil : El Dios Maya del Rayo, La Abundancia Y Los Gobernantes Cover.

ROBERT De, Pascale, 2002, "La pluie et le soleil, le soleil avec la lune : climat, anomalies du ciel et maladies des plantes dans la Sierra Nevada (Andes vénézuéliennes", dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, eds. Katz Esther, Lammel A., Goloubinoff M., Paris : IRD ; Ibis Press, p. 433-455.

ROBERSTON, Greene Merle, 1983, The Sculpture of Palenque : The Temple of the Inscriptions, Princeton University Press.

ROBLES GARCÍA, Nelly, Ronald Spores, 2007, A Prehispanic (Postclassic) Capital Center in Colonial Transition: Excavations at Yucundaa Pueblo Viejo de Teposcolula, Oaxaca, Mexico, dans Latin American Antiquity, ed. Cambridge University Press, vol. XVIII, nº 3, p. 333-353
_______________, 2008, Teposcolula, Oaxaca, dans, Arqueología mexicana, n° 90, mars-avril, ed. Raíces, Mexico, p. 42-43.

RODRÍGUEZ CANO, Laura, 2008, Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxacal in Desacatos, CIESAS, mai-août, n° 27, Mexique, p. 30-74.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles, La sociedad mesoamericana y la economía mundial : el siglo XVI, Revista ciencias, n° 28, 1992.

ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA, Araceli, Gilda Hernández Sánchez, 2019, Writing and ritual: the transformationto Mixteca-Puebla ceramics of Cholula. Americae. European Journal of Americanist Archaeology, CNRS, 4, p. 47-70.

ROSSELL, Cecilia et Ojeda María de los Ángeles, 2003, Mujeres y diosas mixtecas : en los códices prehispánicos de Oaxaca, Ciesas, Mexico.

ROSKAM, Hans, 2010, "Le culte des ancêtres chez les Tarascans", "El culto a los ancestros en Mesoamérica", dans Arqueología Mexicana, vol. XVIII, nº 106, nov-déc, Raíces, p. 47-52.

RUEDA CALENDÁRICA, Veytia nº 5, [1700-?], par Manuel de los Santos y Salazar. Ex. Lorenzo Boturini Bernaducci [?-1740], ex. Francisco Antonio Lorenzana [?-1770], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia - BNAH "DR. Eusebio Dávalos Hurtado", Bibliothèque Nationale d'Anthropologie et d'Histoire, Mexico.

RUIZ De ALARCÓN, Hernando, 1988 [1629], Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, Introduction par María Elena de la Garza, Secretaría de Educación Pública, Mexico.

SAINT-ARROMAN, Auguste, 1864, De L'Action Du Cafe Du Thé Et Du Chocolat.

SAHAGÚN De, Bernardino, 1992, Historia general de las cosas de Nueva España, ed. Ángel María Garibay, Porrúa, Mexique, livre I-III, ch. I. XVIII.

SERNA, Jacinto de la, 1953, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, Ediciones Fuente Cultural, Mexico.

SCHELE, Linda, 1997, "La iconografía del ascenso de Chan-Balhum en el grupo de la Cruz en Palenque", dans Mesas redondas de Palenque, Antología, Trejo Silvia (compilateur), Instituto Nacional de Antropología e Historia Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 147-194.
_______________, 1976 "Accession Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", dans Art, Iconography & Dynastic History of Palenque.

SCHMIDT, Peter, De la Garza, Mercedes et Nelda, Enrique, 1998, Los Mayas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexique, p. 300.

SMITH, Mary Elizabeth, 1967, SOO NDU'U (Lienzo de Jicayán) Mixtec place signs : a study of the Lienzos de Zacatepec and Jicayán / Yale University ProQuest Dissertations, New Haven : Yale University, Biblioteca de Investigacion Juan de Cordova: General Shelf, États-Unis.

SOLÍS, Felipe, 1996, El hombre frente a la naturaleza mítica in Dioses del México antiguo, Matos Moctezuma Eduardo (coordinateur), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

SPORES Ronald, 1984 The Mixtecs in ancient and colonial times. Norman, Oklahoma UP.

SPORES, Ronald, Robles Nelly, et al, 2007, Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico, dans Estudios de Antropología Biológica, vol. XIII, ed. Civera Cerecedo Magalí, Rebeca Herrera Martha, UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 285-305.
____________, 2009, Yucundaa : Pueblo Viejo de Teposcolula, productos gráficos el castor s.a. de c.v., Mexique.

ŠPRAJC, Ivan., 1996, Venus, lluvia y maíz : símbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana, INAH, Mexico

SEPÚLVEDA y HERRERA, María Teresa, 1999, Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

SERNA, Jacinto de la, 2000 [1953] Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México / Jacinto de la Serna; notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, publication originale : Fuente Cultural de la Librería Navarro, Mexico.

SILVA PRADA, Natalia, 2001, Manual de Paleografía y diplomática hispanoamericana siglos XVI, XVII y XVIII, UNAM, Mexico.

SPRANZ, Bodo, 2006, Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

STENZEL, Werner, 1972 [1970] , "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", Proceedings of the 38th International Congress of Americanists, vol. II, Stuttgart, Munich, p. 347-352.

STUART, David, 1985, Ten Phonetic Syllables.
_____________, 2005, The Inscriptions from Temple XIX at Palenque, p. 161-70, 167-68.

STUART, David et George, 2008, Palenque : Eternal City of the Maya, p. 198, p. 53-56.

STÖCKLI Matthias, 2011, "Trumpets in Classic Maya Vase Painting : The Iconographic Identification of Instrumental Ensembles", dans Music in Art, vol. XXXVI, n° 1/2, Dance & Image (Spring-Fall 2011), p. 219-230, ed. Research Center for Music Iconography, The Graduate Center, City University of New York.

STRÖMSVIK, Gustav, 1956, Current Reports, Carnegie Institution of Washington, Department of Archaeology, n° 35.

SWEZEY, William R., 1972, "La Pelota Mixteca", dans Religión en Mesoamérica, ed. Jaime Litvak, Noemí Castillo, Sociedad Mexicana de Antropología, Cholula, Puebla, p. 471-477.

TALADOIRE, Eric, 1979, "La Pelota Mixteca : un juego contemporáneo con orígenes complejos", dans Procesos de cambio en Mesoamérica, ed. Jaime Litvak, Sociedad Mexicana de Antropología, Guanajuato, p. 431-439.
_____________, 2000, "El juego de pelota mesoamericano, Origen y desarrollo", dans Arqueología Mexicana 8, p. 21.
_____________, 2003, Could We Speak of the Super Bowl at Flushing Meadows ? La Pelota Mixteca a Third Prehispanic Ball Game, and its Possible Architectural Context, dans Ancient Mesoamerica 14, p. 319-342.

TALADOIRE, Eric, Colsenet, Benoît 1991, "Bois Ton Sang, Beaumanoir : The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 167-174.

TAUBE, A. Karl, 1992, The Major Gods of Ancient Yucatan. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32, Dumbarton Oaks, Washington D. C., p. 69-79.
_____________, 2009, The Womb of the World : The Cuauhxicalli and Other Offering Bowls in Ancient and Contemporary Mesoamerica, Maya Archaeology : 1 : p. 86-106.
_____________, 2011, "Des dieux des Mayas classiques : le souffle de l'âme", dans Les Mayas une civilisation millénaire, ed. Nikolai Grube, avec la collaboration d'Eva Eggebrecht et Matthias Seidel, h.f. ullmann, p. 262-277.
_____________, 2011, The Classic Maya Maize God : A Reappraisal, ed. Nikolai Grube.

TAUBE, Karl A. et Marc U. Zender, 2009, American Gladiators : Ritual Boxing in Ancient Mesoamerica, dans Blood and Beauty : Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America, ed. H. Orr & R. Koontz, Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, Los Angeles, p. 161-220.

TAUBE, Karl A. et Mary-Ellen Miller, 1993, The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya : An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion, Londres : Thames & Hudson, p. 135.

TEDLOCK, Dennis, 1996 [1985], Popol Vuh : The Definitive Edition Of The Mayan Book Of The Dawn Of Life And The Glories Of Gods and Kings, ed. Touchstone, p. 91, New York : Simon & Schuster, p. 130.

TERRACIANO Kevin, Seminars, 2008, [History 200, 201] p. 103-104, cité par Michael Lind, Archéologie de la Mixteca, dans Desacatos, Revista De Ciencias Sociales, CIESAS, nº 27, p. 19-22, Mexico.

THOMAS, Vincent, 1995, "Le sacré et la mort", dans Traité d'anthropologie du sacré, volume I, Ries Julian (coordinateur), Trota, paradigmas, Madrid, p. 229-231. Título de Totonicapán, 1983, Carmack, Roberto et James L. Mondloch (eds.), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas ; Centro de Estudios Mayas.

THOMPSON, John Eric Sidney, 1956, Notes on the use of cacao in Middle America, Notes on Middle American Archaeol Ethnol, p. 95-11.
_____________, 1990, [1970], Maya History and Religion, The Civilization of the American Indian Series, University of Oklahoma Press, p. 224-27.

TORQUEMADA De, Juan, 1975, Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, 3a ed., Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico, 1975, vol. I, liv. II, ch. II, f. 115-116.

TORQUEMADA De, Juan, 1976 [I478-I530], El tribunal de Valencia, Barcelone, ed. Peninsula, Lib. VI, ch. XXXVIII, p. 113-114.
____________, 1976 [I6I5], Monarquía indiana, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, ch. XVII, p. 63-64.

TROIKE, Nancy P., 1974, The Codex Colombino-Becker, tesis de doctorado no publicada, University of London, Londres.

TREJO, Silvia, 1993, Historias de reyes dans Arqueología Mexicana, juin-juillet, vol. I, n° 2, Mará Nieves Noriega de Autry (directrice), maison d'édition Raíces, Mexique, p. 50-57.

TURNER, Víctor, 2007 [1980], La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu, ed. Siglo XXI de España Editores, S.A., Cornell University Press, Mexico.

URIARTE, María Teresa, 2000, "Mariposas, sapos, jaguares y estrellas. Prácticas y símbolos del juego de pelota", dans Arqueología Mexicana 8, p. 32-35.

URUETA, Cecilia, 2004, Los penates mixtecos. La transfiguración de los antepasados, dans Iconografía Mexicana V, Beatriz Barba de Piña Chan, coordinadora, colección científica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 69-84.

VELÁSQUEZ LÓPEZ, Antolín, 2011, Geografía y territorio, patrón de asentamiento del sitio arqueológico Cibal, Petén Guatemala, thèse de licence en archéologie, Guatemala

WILKERSON, Jeffrey, 1991, "And Then They Were Sacrificed : The Ritual Ballgame of Northeastern Mesoamerica Through Time and Space", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 56-67.

